A KEGYETLENSÉG ELMÉLETEI

ATTRAKTOR

X376255

AZ ATTRAKTOR KIADÁSÁBAN

MEGJELENT

BARCSI TAMÁS

Az ember méltósága
Három filozófiai kérdés az emberről
Embertelenség az együttérzés korában - Filozófiai vázlat a kegyetlenségről

SCHÖPFLIN GYÖRGY

A modern nemzet
Az identitás dilemmái

JOHN KEKES

Az egalitarizmus illúziói
A gonoszság gyökerei

A KEGYETLENSÉG ELMÉLETEI

TANULMÁNYOK BARCSI TAMÁS
EMBERTELENSÉG AZ EGYÜTTÉRZÉS KORÁBAN
CÍMŰ KÖNYVE NYOMÁN

ATTRAKTOR
Máriabesnyő
2025

SZTE Klebelsberg Könyvtár
J001485631

A kötet tanulmányainak elkészítését az MTA Lendület Értékek és Tudomány Kutatócsoport és a Szegedi Tudományegyetem Szent-Györgyi Albert Orvostudományi Kar Magatartástudományi Intézet támogatta.

SZTE Klebelsberg Könyvtár és Levéltár SZEGED 6.
X376255

A kötetet szerkesztette: Bene Adrián és Tari Gergely

A szövegeket lektorálta: Prof. Dr. Nagy J. Endre, az MTA doktora, professor emeritus, Semmelweis Egyetem

Olvasószerkesztő: Németh Ákos

Copyright © Agora Zsuzsanna, Balogh László Levente, Barcsi Tamás, Bene Adrián, Csabay István, Frivaldszky János, K. Horváth Zsolt, Kisantal Tamás, Kiss Viktor, Kmeczkó Szilárd, Loboczky János, Nemes László, Olay Csaba, Széplaky Gerda, Tari Gergely, Tóth I. János, Valastyán Tamás, Weiss János, Zsidai Ágnes, 2025
Hungarian Edition © Attraktor, 2025

Címlapterv: CsumP Stúdió

ISBN 978-615-105-005-7

Felelős kiadó az Attraktor Kiadó ügyvezetője.
A nyomdai munkákért felel a monobit nyomda Kft. ügyvezetője.

Bene Adrián

ELŐSZÓ

A kereszténységből, az európai humanizmusból és a felvilágosodásból táplálkozó mai európai gondolkodás nem tud mit kezdeni a kegyetlenséggel, az embertelenséggel. Az áldozataik lefejezését élőben közvetítő iszlám terroristák, a civil lakosságot tervezetten gyilkoló, nőket erőszakoló hadseregek tevékenysége nem illik bele abba az eszményített képbe, amit az emberiességről, az emberi jogokról és a nemzetközi jogrendről alkottunk. Ameddig a valóság leírására alaptalanul rávetített humanista eszmények megsértői az Idegen, a Más kategóriájába („barbárok", „muszlimok", „bevándorlók", stb.) sorolhatók, mindez csak elborzaszt, nem okoz kognitív disszonanciát, és nem késztet saját előfeltevéseink újragondolására. Magának a fogalomnak az érdemi átgondolására sem, ahogyan számos különböző kegyetlenség-felfogás mutatja, különösen a kegyetlenséget az erőszakkal azonosító, terméketlen megközelítések. Csakhogy a problémát egyre nehezebben tolhatjuk el magunktól, ezt jelzi a második világháború és a holokauszt megemészthetetlensége mellett azon mai jelenségek sora (az emberi méltóság és a társadalmi szolidaritás elveivel ellentétes gyakorlatok, kezdve a szegénység kriminalizálásával, a társadalmi kirekesztés és diszkrimináció megannyi formájával), amelyek felvetik az euroatlanti civilizáció önvizsgálatának igényét. Hirdetheti megannyi nemzetközi egyezmény, európai uniós irányelv és az egyes országok alaptörvényei a diszkriminációt, a rabszolgaság, a kínzás tilalmát, az emberi méltóság védelmét, a valóságban a kegyetlenség erőszakos (tettlegesség vagy szavak általi) és hétköznapi (kiközösítés, semmibe vétel), egyéni-csoportos és intézményes jelenléte azt mutatja, nem csupán eseti törvénysértésekről, devianciákról van szó. A kegyetlenség sokak számára alapvető tapasztalat, a világ rendje, szerves része a kiszolgáltatottságnak, amely meghatározza az életüket. Ők azok, akiknek a megélt tapasztalatairól nincs közvetlen tapasztalata azoknak, akik a társadalomban privilegizált helyzetben vannak értelmiségiként, filozófusként, jogászként. Nehéz olyan dolgokról megalapozottan beszélni, fogalmat alkotni, amelyekhez nem

kapcsolódik személyes tapasztalat. Azok, akik rendszeresen élnek meg kegyetlenséget, jellemzően nem azzal foglalatoskodnak az élet elviselése közben, hogy ezt a tapasztalatot elemezzék, nyelvileg kifejezzék, fogalmilag artikulálják. A feladat mégiscsak az „írástudókra" marad, az ő felelősségük – akár rendelkeznek a megfelelő nyitottsággal és tájékozottsággal, akár csak elvárható lenne ez tőlük. A kegyetlenségről szóló filozófiai-etikai diskurzus hiányosságai rámutatnak a filozófia, tágabban a humán értelmiség társadalmi szerepének átgondolatlanságára, a valós társadalmi tapasztalatoktól való eltávolodásra, és ezzel hiteltelenné válására. A pozitív kivételek közé tartoznak a bioetikai kérdésekkel, tágabban a hétköznapi erkölcsi dilemmákkal kapcsolatos eszmecserék. Részben ezekhez kapcsolódott az a konferencia is, amelynek előadásai szolgáltak az itt szereplő tanulmányok alapjául. A különböző filozófiai (etikai, társadalomfilozófiai-politikafilozófiai), esztétikai, jogi és pszichológiai megközelítések fő viszonyítási pontja Barcsi Tamás *Embertelenség az együttérzés korában* című kötete volt, amely alkalmat ad a kegyetlenség fogalmának újragondolására, és az olyan további fogalmakkal való kapcsolatának tisztázására, mint az erőszak, az agresszió, az együttérzés, az empátia (mint egyszerű nézőpontfelvételi képesség), illetve az ezekre való képtelenség. A kritikai nyitottság, a vita szellemében (amely nélkül a filozófia gyakorlása értelmét vesztené) törekedtünk arra, hogy teret biztosítsunk a dialógusnak, így a szerkesztők kérésére a kötet zárásaként Barcsi Tamás reflektál a tanulmányokban megfogalmazott állításokra és kritikákra. A szerzők törekedtek a bonyolult összefüggések közérthető formában való megvilágítására, és reményeink szerint a kötet nem csupán a szakmai közönség, hanem az olvasók széles köre számára nyújt hasznos fogódzókat, értékes szempontokat a kegyetlenség kérdéskörének továbbgondolásához.

I.

KEGYETLENSÉGÉRTELMEZÉSEK

Olay Csaba

MEGJEGYZÉSEK A KEGYETLENSÉGRŐL ÉS AZ ERŐSZAKRÓL[1]

Az alábbiakban Barcsi Tamás érdekes könyvéhez kapcsolódó reflexiókat fejtünk ki, melyek – főleg az alcímhez kapcsolódva – a cím kulcskifejezéseit vizsgálják. A címben szereplő „embertelenség" és „együttérzés" egyaránt túlnyúlnak a kegyetlenségen olyan irányokba, melyeket jelen összefüggésben nem tudunk végig követni. A szótári jelentés szerint „kegyetlen" lehet az együttérzést nélkülöző viszonyulás. Mindazonáltal jelen kontextusban nem tárgyalunk mindenfajta együttérzést, melynek különböző fokozatai lehetnek. Bizonyos helyzetekben eltúlzottnak érezzük a panaszkodást, nem gondoljuk valódi problémának a másik panaszát, és az együttérzés hiányát vagy megtagadását egyáltalán nem véljük problematikusnak (ahogy a mondás tartja: „Rotschilds Geld und Deine Sorgen möchte ich haben"). Másrészt a „kegyetlen" jelentése lehet: emberséget nélkülöző – ahol felvethető, hogy a megfelelő mértékű együttérzés beletartozik az emberség fogalmába –, de itt nem tárgyalunk ehhez kapcsolódóan humanitás/emberség-fogalmakat. Elsőként Barcsi fogalommeghatározását követjük, majd a kegyetlenség skáláját fejtjük ki. Végül a kegyetlenség használatai és az erőszakformák kapcsán térünk ki egyes kényes kérdésekre.

Mindenekelőtt a kegyetlenség lehetséges jelentéseit kell körvonalaznunk, amivel kapcsolatban a szerző meghatározása túl gyorsnak tűnik. Az értelmező szótár szerint kegyetlen „[o]lyan <személy, csoport>, aki, amely könyörület, irgalom nélkül, kínt, szenvedést, gyötrelmet okozva viselkedik vkivel, vmivel szemben"[2] amihez szinonima a „kíméletlen" (hasonlóan: *merciless*, *gnadenlos*). Barcsi ebből csak a szenvedés okozását veszi figyelembe, s úgy véli, kegyetlen az, ami

[1] A dolgozat a kőszegi Felsőbbfokú Tanulmányok Intézete és az OTKA K 129261 támogatásával készült el.

[2] https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/k-33922/kegyetlen-348DE/(letöltés: 2025. 01. 25).

SZTE Klebelsberg Könyvtár és Levéltár SZEGED 6.

„elfogadhatatlan szenvedés" okozója, illetőleg, még pontosabban, a kegyetlenséget *„morálisan elfogadhatatlan szenvedésokozásként"* kell értenünk. Az így értelmezett kegyetlenség nem vonatkoztatható sem Istenre, sem állatra vagy természetre, hanem csak az emberre (Barcsi 2023. 7). Eltekintve attól a kérdéstől, hogy Isten kegyetlensége csak akkor elgondolhatatlan, ha lényegi jóságából indulunk ki, rögzíthetjük, Barcsi meghatározási javaslata figyelmen kívül hagyja a „kegyetlen" szó azon használatát, amikor embereknek szándékolatlanul szenvedést okozó viszonyokra, helyzetekre mondjuk (pl. sivatagra). Végül erős kitágítással a következő részletező meghatározást adja: a kegyetlenség „a világ alakítása során egyéni cselekvésként megvalósított, vagy egy rend mechanizmusaiból adódó *szükségtelen és nem menthető*, tehát *elfogadhatatlan szenvedésokozás*, továbbá az egyént vagy a vele kapcsolatban álló másokat érő, illetve egy rend működésmódjából következő, kisebb vagy nagyobb erőfeszítéssel, olykor már megfelelő odafigyeléssel is kiküszöbölhető, mérsékelhető szenvedés eltűrése" (Barcsi 2023. 7–8).

Fontos kiegészítések kerülnek ezzel a kezdő meghatározáshoz: egyrészt nemcsak egyéni cselekedetek, hanem struktúrák, társas viszonyok és rendek is lehetnek kegyetlenek, másrészt itt már bizonyos tettek, intézkedések elmulasztása is kegyetlenség, ahogy például a definíció logikája alapján a hajléktalanok létének „eltűrése" is az. A szerző maga teszi hozzá, hogy egyes esetekben vita tárgya lehet a szenvedés megszüntethetősége vagy mérsékelhetősége. Nyilvánvaló nehézséget okoz egyrészt az, hogy a „szükséges", „menthető", „elfogadható" jelzők cél- és értékelésfüggőek, hiszen, ha elfogadható, netán szükséges valamilyen szenvedés, akkor megszüntetése vagy mérséklése nem számonkérhető. Hasonló probléma, másrészt, hogy ha az életformákba beépülő, bizonyos szintű kegyetlenség elkerülhetetlen, akkor ez relativizálja a rá vonatkozó morális fenntartást. Barcsi mindazonáltal nem teszi fel azt a kérdést, miből következik a kegyetlenség elkerülhetetlensége.

A magunk részéről Barcsi meghatározási javaslatát kiegészítendőnek véljük azzal a szemponttal, hogy a kegyetlenség lényege a mások érző lény voltának, fájdalmának negligálása. Amikor állat vagy kisgyerek viselkedésére mondjuk, hogy kegyetlen, akkor nem „morális elfogadhatatlanságot" rovunk fel, hanem az elszenvedő fél érző lény voltának, fájdalmának háttérbe szorulását. Mindenesetre, Barcsi meghatározása nem teszi lehetővé *erőszak és kegyetlenség* viszonyának tisztázását. A morális elfogadhatatlanság – akármit jelentsen is közelebbről – nem határolja el az erőszakot a kegyetlenségtől, hiszen

az erőszak alapértelmezésben erkölcstelen. Kézenfekvő szemléltetés erre a modern állam sokat idézett Max Weber-féle meghatározása, melynek értelmében a „legitim erőszak monopóliuma" (Weber 1998. 156-157) az államé, mivel a legitim jelző mutatja, hogy az erőszak alapesetben illegitim. Barcsi maga hozza fel példaként a hatósági erőszakot az erőszak elfogadható, sőt szükséges formájaként.

Erőszak és kegyetlenség elégtelen elhatárolása azért problematikus, mert ellentmond a könyv nyomatékos tételének: *„A kegyetlenség és az emberi erőszak fogalma nem mosható össze"*. Barcsi indoklása szerint ez azért van így, mert egyrészt bizonyos erőszakformákat nem tartunk kegyetlenségnek, másrészt *„a kegyetlenség megvalósítható (nyílt, közvetlen, fizikai) erőszak nélkül is"* (Barcsi 2023. 20–21). Két fő nehézség merül fel ezzel kapcsolatban. Egyrészt a dolgozat így eleve fenntartja a különneműséget, s ennélfogva a kegyetlenséget nem tudjuk az erőszak alseteként meghatározni. Látni fogjuk, hogy a kegyetlenség definiálható eltúlzottságában embertelen erőszakfenyegetésként vagy -használatként. Másrészt nem meggyőző a közvetlen erőszak(fenyegetés) nélküli kegyetlenség, amit Barcsi lehetségesnek tart: „lehet kegyetlen, ha átnézünk a másikon és nem fogadjuk az üdvözlését" (Barcsi 2023. 20–21), azaz kegyetlen az elismerés, embernek és/vagy egyenrangúnak tekintés szimbolikus megtagadása.

Utóbbi ponttal kapcsolatban hangsúlyoznunk kell, hogy nagyon helyzetfüggő, ezt „kegyetlennek" minősítjük-e. Ahhoz, hogy egyáltalán számítson, fogadja-e valaki a köszönésem, szükséges, hogy az illető valamilyen értelemben fontos és releváns legyen számomra. Kézenfekvő továbbá, hogy az elismerés megkövetelése kultúrafüggő is lehet, tehát mások elismerése kultúrafüggően mutatkozhat többé-kevésbé fontosnak. Az individuális és konformista társadalmak eltérése jelentősen befolyásolhatja, mennyire vagyunk érzékenyek a szimbolikus elismerés megtagadására. (Jól példázza az előbbi hozzáállást a francia mondás: „On ne peut pas plaire à tout le monde", azaz „Nem tetszhetünk mindenkinek", míg az „arcvesztés" kínai és japán kultúrában egyaránt honos kifejezése az utóbbi esetet fejezi ki.)

Még fontosabb nehézség Barcsi érvelésében, hogy nem tekinthetünk ilyen eseteket erőszakmentesnek, hiszen létezik mindig egy szimbolikus dimenzió, egy jelentésteli közeg (az interszubjektív értékelés), amelyben megsérthetek valakit. Tehát valójában erőszakról kell beszélnünk, még ha szimbolikus erőszakról is, ami szóbeli bántásban vagy jelentésteli gesztusban jut érvényre. Jól szemlélteti a közvetítő közeg szükségességét az a tény, hogy bizonyos finomabb

sértéseket, bántásokat – mint például a megalázás, kifigurázás, nevetségessé tétel – csak egy megfelelően differenciált közegben lehet megvalósítani. Elég jól kell egymás nyelvét beszélni ahhoz, hogy valakit meg lehessen alázni – puszta mutogatás ehhez nem elég.

Barcsi kegyetlenségfogalmának tágassága alátámasztja azt a tételt, melyet állítani szeretne, nevezetesen, hogy a tág meghatározás alapján (kegyetlenség mint szükségtelen szenvedésokozás) a kegyetlenség minden emberi együttélési formában jelen van. Mindazonáltal nem világos, a szerző az emberi természetből akarja-e ezt levezetni, vagy a társas viszonyok elkerülhetetlenül elnyomó, erőszakos jellegéből? Utóbbi érveléssel például az iskolát kegyetlen intézménynek tarthatjuk, hiszen lesznek olyanok (túl okosak vagy buták, túlmozgásosak, nehezen fegyelmezhetők), akik szenvednek, miközben az intézmény aggregált haszna nehezen vitatható. Viszont az egyéni különbségek miatt a felfelé, lefelé eltérők minimum érdeksérelme, esetleg sérülése elkerülhetetlennek tűnik. Ha másrészről a kegyetlenség meghatározásából a „szükségtelen" jelzőt vesszük elő, akkor világos, hogy mindig lehetne mérsékelni a szenvedést. Ebben az értelemben minden társas együttélés kegyetlen, mert mindig lehet javítani a viszonyokon és lehet mérsékelni a szenvedést. Mivel az érv minden lehetséges helyzetre megfogalmazható, ezért alapjában véve semmitmondó.

Két későbbi hely pontosítja, mire gondol a szerző az erőszak nélküli kegyetlenséggel. A hétköznapi kegyetlenség változatainak vizsgálata mutatja, „hogy egy rend agresszió alkalmazása nélkül is lehet kegyetlen, pusztán amiatt, hogy az ember nem tud kiteljesedni az adott keretek között" (Barcsi 2023. 111). Továbbá az *„önkiteljesítés és az önmegbecsülés hiánya* viszont tömegeket érinthet, akiknek kiteljesedés-pótlékokkal kell beérniük, manapság számos ilyen pótlék áll rendelkezésükre (fogyasztás, a virtuális világba menekülés stb.)" (Barcsi 2023. 211). A kiteljesedés akadályozása túl puha kritériumnak tűnik, hiszen a kiteljesedés nemcsak a környezeten, hanem az egyénen is múlik. Az önkiteljesítés és önmegbecsülés hiányát viszont nem lehet minden további nélkül a társadalmi környezetre hárítani. Az embereknek nem „kell beérniük" kiteljesedés-pótlékokkal – elvileg mindenki rájöhetne, hogy el lehet olvasni egy könyvet, lehetne segíteni önkéntesként másoknak stb. Inherensen önértékű tevékenységeket, emberi kapcsolatokat lehetne keresni, melyeket nem tekinthetünk puszta pótléknak. Barcsi hivatkozása Byung-Chul Han érvelésére, melyben a „pszichopolitika" álláspontjával Han teljes mértékben tagadja bármilyen értelmes tevékenység lehetőségét, nem feltétlenül

meggyőző, mivel nem világos, miért vonatkozna emberi kapcsolatokra és inherensen értelmes tevékenységekre (ld. ehhez Olay 2024).

Barcsi többféle erőszakot tekint át, melyek részletes vizsgálatát mellőzzük, s mindössze három pontra szorítkozunk. Elsőként a „nem fizikai erőszak" végrehajtási módként és a „lelki vagy pszichikai sérelem" lehetséges következményként igényel pontosítást. A sérelem ugyanis kétértelmű, mert jelenthet egyrészt fenyegetést, másrészt megvalósított bántást. A kétértelműség tehát a kinyilvánított és kivitelezett szándék kettősségének felel meg. Párhuzamba állítható ez azzal, ahogy az erőszak fenyegetése és tényleges használata különböznek, de mégis egyenértékűek, mivel mindkettő lehet kegyetlen. A sérelem továbbá feltételezi, hogy sérelemként éljék át, azaz a sérelem értelmezésfüggő. Bizonyos rideg, dísztelen érintkezési és köszönésformák más körülmények között jelenthetnek sértést. Viszont ha az érintett nem éli meg sértésként, akkor kérdéses, hogy lehet-e sértésről beszélni.

A könyv, másodszor, nem tesz különbséget agresszió és emberi erőszak között. Barcsi a szakirodalmat véli követni ezzel, és az agressziót szerinte „általában ember által embernek, illetve más élőlénynek okozott szándékos sérelemokozásként vagy egy tárgy megrongálásaként értelmezik" (Barcsi 2023. 11–12). Tegyük félre jelen összefüggésben azt a kérdést, hogy vajon lehet-e egy állat számára „rongálni", hiszen a rongálás csak a használatot akadályozó alakítás lehet. Az idézett passzusából világos, hogy a könyv a pszichikai és szimbolikus sérelmet beleérti az agresszióba, amivel megmarad az erőszak és agresszió alapvető kétértelműsége. Az agresszió sokértelműsége (Aronson 1987. 194–195) mellett úgy tűnik, mintha az etológiában az agresszió inkább a fenyegetés jelentésében szerepelne, vagy legalábbis az is bele van értve, ami a latin *aggredior* ige eredeti jelentéseivel (odamegyek, közelítek; megtámadok) is magyarázható. Csányi Vilmos meghatározása kiemeli az agresszió alapvető etológiai szerepét: „Ha azonos fajú egyedek erőszakkal igyekeznek egymást valamilyen erőforrás közeléből eltávolítani, vagy ennek megszerzésében, illetve elfogyasztásában a másikat megakadályozni, agresszióról beszélünk" (Csányi 1999. 171). Az agresszió funkciója Csányi szerint a faj fennmaradásának kegyetlen, de hatékony elősegítése, mivel erőforráshiány esetén csak az erősebb példányok jutnak táplálékhoz. Az agresszió meghatározásában mindez azonban csak látszólag egyértelmű, hiszen Csányi példáiból világos, hogy az erős vitatkozást, a hang felemelését agressziónak minősíti, miközben az ritkán fajul tettlegességig (korunk divatos szavajárása a „verbális agresszió"). Így Csányinál is egybemosódik az erőszakkal fenyegetés és az erő-

szak használata. Végül meg kell jegyezzük, hogy Barcsi az instrumentális erőszak eseteit kevéssé vizsgálja, miközben ennek jelentősége kézenfekvő. Az eszközszerep ugyanis igazolást jelent a kívánatosnak tekintett cél vonatkozásában. Mindenesetre Aronson megkülönböztet instrumentális és öncélú erőszakot (Aronson 1987. 195).

Barcsi kegyetlenség-meghatározásával bizonyos szempontból ellentétes definíciót javasolunk, amikor kegyetlenségen embertelen, túlzott erőszakfenyegetést vagy -használatot értünk. A meghatározás értelmében a kegyetlenség fokozati jelenség, melyet egy többé-kevésbé skála mentén ítélünk meg, ahol viszont a kegyetlenség fokozatisága döntő, miközben maga az erőszak sem nem feltétlenül kegyetlen, sem nem embertelen. A kegyetlenség megállapításához tehát egy többé-kevésbé skálát használunk, s ehhez hasonlóan egy többé-kevésbé skálát alkalmazunk olyan területeken, melyek nem számszerűsíthető megkülönböztetéseket és szembeállításokat igényelnek, mint a morális vagy esztétikai érték, a rendezettség, az elegancia stb. A szélsőséges esetek nyilvánvaló elismerése mellett (vélhetően kevesen vallanák, hogy a nők genitális csonkítása csapodárságuk mérséklése céljából nem kegyetlen), lehetséges egy széles szürke zóna, mely számos vitatott példát tartalmaz.

A kegyetlenség skálája ellen megfogalmazható egy olyan ellenvetés, mely a skála szerinti relativitást általában véve vitatja, mondván, a többé-kevésbé skálák nem adnak személyfüggetlenül megállapítható eredményt. Az ellenvetés részben érthető úgy, hogy a többé-kevésbé skála kontextustól függően változik, és ezért nem vezethet objektív eredményre. Egy bizonyos szintű kontextusfüggőség nyilvánvaló, hiszen ha valaki fellök egy másik személyt, akkor az egy apácazárdában példátlan agresszió, míg falusi kocsmában lehet a „beszélgetés kezdete". Ugyanakkor a meghatározott összefüggés az érintettek számára rögzíti, mi számít több-kevesebb mértéknek, és így gátat szab az önkénynek. Ezzel egyúttal az ellenvetés másik értelmezését is elvetjük, tehát azt a gondolatot, hogy a többé-kevésbé skálák az egyéni önkény terepévé válnának.

A kegyetlenség javasolt meghatározása ösztönzést kaphat a magyar joggyakorlatból is. A 2013-as évi büntető jogegységi határozat II. 4. pontja, mely többféle gyakorlat esetén jogalkalmazási iránymutatást akar szolgáltatni, következőképpen fogalmaz:

> A különös kegyetlenséggel elkövetett emberölés megállapításánál elsősorban emberiességi, valamint erkölcsi szempontok a meghatározók.

> A különös kegyetlenség fogalma alá az átlagost lényegesen meghaladó szenvedéssel járó (amilyen például a tűzhalál, az élve eltemetés stb.), rendkívüli embertelenséggel, brutalitással, gátlástalanul, az emberi méltóság mély megalázásával vagy az elkövető emberi mivoltából kivetkőzve véghezvitt ölési cselekmények vonhatók. (3/2013. sz BJE határozat.)

A határozat ehhez még hozzáteszi, hogy a tényállás szempontjából sem a sértett eszméletlensége, sem az elkövetés eszköze nem releváns. Hangsúlyoznunk kell mindazonáltal, hogy a jogi szóhasználat a kegyetlenséget mindig a „különös" jelzővel minősíti, ami önmagában véve utal arra, hogy a kegyetlenség fokozati kérdés, s ennélfogva a többé-kevésbé mennyiségi szempontja felől értelmezendő.

A fentebb kifejtettek világosabbá válhatnak, ha néhány vitatott és kényes kérdésre vetünk egy pillantást. Barcsi határozottan megfogalmazza a tézist, hogy a kegyetlenség definíció szerint elfogadhatatlan (Barcsi 2023. 36), miközben ezzel szemben instrumentális erőszak létezik, mely helyénvaló lehet (például a rendőrség). A dolgozatunkban javasolt kegyetlenségmeghatározás – túlzott erőszakfenyegetés vagy -használat – minden további nélkül lehetővé teszi az erőszakhasználat legitim esetének elismerését, legyen szó akár fizikai, akár szimbolikus erőszakról. Kétségtelen ugyanakkor, hogy nehezen megítélhető helyzetek is felmerülhetnek, ahogy például a teljesítményelvű apa, a kemény edző olyan figurák, akik megítélése billeg a célravezető keménység és az öncélú kíméletlenség között. Hasonló nehézség merülhet fel szenvedélybetegek terápiájával kapcsolatban, ahol kérdés, hogy megmerevedett önértelmezési sémákból való kiszakadás lehetséges-e keménység, kíméletlenség nélkül. A rutinizált helyzetből történő kibillentés erős, extrém eszközöket igényel, ahol az eredményesség számít. A szenvedélybetegeknél a nagy visszaesési arány mutatja, hogy az érintett személyek esetében fontos tisztázandó kérdés, mennyire gondolják „komolyan" terápiájukat.

Az áttekintett példákban a kegyetlenség normatív szempontból világos megítélés alá esett. Bonyolódik a helyzet, ha a nemzetközi kapcsolatok területére térünk át, és azt kérdezzük, a nemrég elhunyt Henry Kissinger kegyetlen volt-e – ami többször elhangzott róla, messze nem a legnegatívabb minősítésként. Bizonyos értelemben semmitmondónak tűnhet a kérdés, hiszen a szuperhatalomként fellépő Egyesült Államok magas szintű külügyi irányítójaként kérdés, értelmes-e cselekedeteire a kegyetlenség kategóriáját használni. A példa átvezet a normatív megfontolások terepéről a nemzetközi kap-

csolatok elemzéséhez, ahol a viták egyik központi kérdése az, hogy az erkölcsi normáknak és a nemzetközi jognak pontosan milyen szerepe van a nemzetközi rendben. A kegyetlenség problémája itt alkérdése az erkölcsi normák relevanciájára vonatkozó általános nehézségnek. Barcsi könyve kitér a kérdésre, és óvatosan megpróbálja hangsúlyozni a nemzetközi jogi normák jelentőségét:

> A nemzetközi jogi normák persze nem jelentik a háborúk és a háborús visszaélések megszűnését [...], de az erkölcsi érzékenység magasabb szintjét mutatja, hogy *a korábbiaknál nagyobb erkölcsi felháborodást okoznak* a háborús túlkapások, a kínzások, a polgári lakosságot érintő atrocitások, a „civilizált" országok közvéleménye a saját katonáik által elkövetett háborús visszaéléseket is elítéli. (Barcsi 2023. 56–57.)

A gondolat túlzott optimizmust tükröz, melyben több mozzanat keveredik. Először is a „civilizált" országok közvéleményének érzékenységnövekedése meglehetősen korlátozott eszköz normák betartatására. A közvélemény felháborodása még a saját ország kormányára nézve se jelent feltétlenül erős nyomást, idegen országokról nem is beszélve. Másodszor, a „civilizált" országokra tett utalás kissé homályban hagyja a globális világ megosztottságát alapvető értékek tekintetében. A nemzetközi jogi normák nem pusztán háborús túlkapásokra, hanem háborús agresszióra is vonatkoznak. Az ENSZ majd 200 országa közül Oroszország „speciális műveletét" kb. 50 ország ítélte el (gyakorlatilag az USA és tágan értett szövetségesei), míg Kína és számtalan ázsiai, afrikai ország nem. Kína ügyében továbbá sajátos álszentség terjedt el abban a formában, hogy a rendkívül fontos gazdasági partnerrel szemben kevéssé erőteljes nyomás érvényesül emberi jogi kérdések ügyében.

Végül érdemes kitérni egy olyan megkülönböztetésre, mely az erőszakhoz való viszony alapján különít el társadalmakat. Poszthero-ikus társadalomnak szokás nevezni az olyan (legújabb kori) társadalmakat, melyek törekednek és hajlamosak lemondani az (esetleg ember- és véráldozatokkal járó) erőszak alkalmazásáról (Münkler 2016. 2. rész). Nem egyszerűen az a helyzet, hogy ezek a társadalmak a civilizációs fejlődés részeként egyre inkább kiküszöbölnék az erőszakot (Barcsi Norbert Elias és Steven Pinker munkásságát idézi), sokkal inkább arról a megközelítésről van szó, mely egyre inkább csak legvégső esetben használandó eszköznek tekinti az erőszakot. Hogy ez a leírás nem feltétlenül pozitív, az kiviláglik abból az értelmezésből, hogy a poszthero-ikus társadalmak gyengesége jelenik meg abban, nem képesek emberáldozatra bizonyos értékek, szerepek védelmében. Az erre való képtelenség időnként a Nyugat alkonyának téziseként is megfogalmazódik.

A poszthero-ikus társadalommal szemben gyakran egy aszimmetrikus konfliktusban lép fel a „heroikus" ellenfél, aki erőszak vagy emberélet árán törekszik kiegyenlíteni a hátrányát. Tipikusan esete egy ilyen aszimmetrikus konfliktusnak a vonatkozó szembeállításokkal a partizánháború és a terrorizmus. A civilizációs folyamat mint erőszakcsökkentés megközelítése szem elől téveszti, hogy az erőszak és kegyetlenség gyakran funkcionális, és az aszimmetrikus erőviszonyok ellensúlyozását szolgálja. Barcsi tárgyalása az iszlám terrorizmusról félremegy, amikor azt „autotelikusnak" tartja, mivel a terrorizmus leírható az aszimmetria logikájával, mely sajátos eszközökkel ellensúlyozza szűkös erőforrásait. Az öngyilkos merénylőt nem feltétlenül a fanatikus hit, vagy nem csak az mozgatja, mivel családja rendszerint komoly pénzt kap tettéért. Hogy mennyire nem pusztán a rombolás öröme hajtja (Barcsi 2023. 58), azt az is mutatja, hogy az öngyilkos merénylőt általában a közelből figyeli és kíséri valaki, aki távirányítással indítja a detonációt, ha a merénylő bármilyen okból meggondolná magát.

Irodalom

Aronson, Elliot 1987. *A társas lény.* Ford. Erős Ferenc. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Barcsi Tamás 2023. *Embertelenség az együttérzés korában. Filozófiai vázlat a kegyetlenségről.* Budapest – Máriabesnyő, Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Attraktor.

Csányi Vilmos 1999. *Az emberi természet. Humánetológia.* Budapest, Vince.

Hobbes, Thomas 1651/1970. *Leviatán.* Ford. Vámosi Pál. Budapest, Magyar Helikon.

Münkler, Herfried 2016. *Kriegsplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert.* Hamburg, Rowohlt Verlag.

Olay Csaba 2023. Neoegzisztencializmus és elidegenedés. In Olay Csaba (szerk.) *Klasszikus egzisztencializmus.* Budapest, L'Harmattan. 123–140.

Weber, Max 1998. A politika mint hivatás. In Max Weber: *Tanulmányok.* Budapest, Osiris.

Bene Adrián

A HÉTKÖZNAPI KEGYETLENSÉG MINT TÁRSADALMI PATOLÓGIA

I. Bevezetés

Barcsi Tamás *Embertelenség az együttérzés korában* című könyve számos elméleti tanulsággal szolgál, rámutat a kegyetlenség fogalmi tisztázásának nehézségeire, erkölcsi fogalomként („morálisan elfogadhatatlan szenvedésokozás") annak kulturális beágyazottságára (Barcsi 2023. 7–8). (Hacsak nem feltételezünk egy olyan univerzális erkölcsi érzéket, amely az emberi természet lényegi eleme – azonban a hétköznapokban nem működik kellő hatékonysággal.) A kegyetlenség fenoménje nyilvánvalóan gyakran kapcsolódik az erőszakhoz (szociálpszichológiai, etológia keretben: az agresszióhoz), félrevezető azonban ez alapján ezeket szinonimáknak tekinteni. Ezt Barcsi is felismeri, és részben Reemtsma koncepcióját bírálva jelzi, hogy kegyetlenség erőszak nélkül is megvalósulhat (Barcsi 2023. 20–21), azonban – véleményem szerint – egyrészt a hatalom, másrészt az együttérzés alapján (Steven Pinker nyomán) közelítve a kérdéshez ugyancsak szem elől tévesztjük a jelenség lényegét. Megoldást kínál az áldozat nézőpontjából, a sérelem felől megközelíteni a kérdést, amely alapján a könyv címében szereplő „embertelenség" kifejezést elismeréselméleti keretben szemlélve eljuthatunk a kegyetlenségnek az emberi méltóságtól való megfosztásként való értelmezéséhez. Véleményem szerint ez az egyetlen módja annak, hogy fogalmilag a kegyetlenséget meg tudjuk különböztetni az erőszak különböző formáitól. Az alábbiakban tehát egy olyan megközelítésre teszek javaslatot, amely szerint a Barcsi által is tárgyalt (Barcsi 2023. 207–241) hétköznapi kegyetlenség az emberi méltóság elismerésének szándékos megtagadása – erre utal a Barcsi által többször használt „hétköznapi inhumanizáció" kifejezés is. (Ez értelemszerűen nem foglalja magában az állatokkal szembeni kegyetlenséget, bár az elhanyagolás, a rossz tartási körülmények hasonló esetként foghatók fel.) Egyetértünk Barcsi állításával, miszerint a szenvedésre képes állatoknak való szenvedésokozás is kegyetlenség (Barcsi 2023. 8), azonban a kegyetlenség

fogalmának differenciálatlan használata számos definíciós nehézséget vet fel. Például, mit tekintünk szenvedésre való képességnek, és mi alapján zárunk ki ebből a körből a maguk módján érzőképességgel rendelkező élőlényeket, köztük növényeket is. Ha esetleg az élet szentségére hivatkoznánk közös vonásként, akkor viszont a mikroorganizmusokra is ki kellene terjesztenünk a fenti fogalmakat. Ha pedig az emberi tudatosság kritériumából indulunk ki, akkor minden (vagy némi rugalmassággal majdnem minden) más - egyértelműen szenvedésre képes vagy legalábbis számunkra annak tűnő - élőlényt ki kellene zárnunk a körből.

Mindezek a konceptualizálási nehézségek felvetik a filozófiai antropológia és a társadalomontológia, végső soron pedig a politikai filozófia alapkérdését az emberi természetre vonatkozóan. Az elsődleges kérdés arra irányul, hogy az ember (amennyiben beszélhetünk univerzális emberi természetről) önző és versengő lény, aki észszerű kalkuláció alapján a haszonmaximalizálásra törekszik a saját egyéni érdekei mentén, avagy természeténél fogva alapvetően együttműködő, közösségi lény, aki hajlamos a közösség érdekét a maga fölé helyezni (önzetlen, segítő viselkedés, sőt, akár önfeláldozás formájában). A társadalomelmélet módszertani alapkérdéseként lényegében ugyanez a dilemma ölt testet a módszertani individualizmus és a holizmus (vagy másként, szociologizmus) vitájában.

A tágan értelmezett - a jelenkort is magában foglaló - európai modernitást fokozódó mértékben határozza meg a közösség elvesztésének tapasztalata, az egyén és a racionalitás elsőbbsége. A *homo oeconomicus* a szabadpiaci versenyre épülő kapitalizmus emberképeként az emberi természet eredendő és univerzális vonásaként tünteti fel az egyéni érdekek egymás elleni harcát. A politikai filozófiában ezt a társadalmi atomizmust képviseli Machiavelli, majd a hobbes-i szerződéselméleti tradíció, fokozatosan háttérbe szorítva az arisztotelészi *zoón politikón*nak a középkori természetjogban folytatódó koncepcióját. Axel Honneth az elismeréselmélet hegeli kezdeteit és indokoltságát elemezve rámutat Machiavelli egoista emberképére, aminek következtében „a szubjektumok közötti ellenséges konkurencia permanens állapotát feltételezi" (Honneth 2013. 13). Ez alapján az egyének egymáshoz való viszonyát a félelemmel teli bizalmatlanság jellemzi, a társadalmi együttélést pedig a konfliktus, a harc határozza meg. Ezt az antropológiai-társadalomontológiai meggyőződést (a bizalmatlanságból fakadó preventív hatalomgyarapítás beállítottságát és a mindenki háborúja mindenki ellen elképzelést) jeleníti meg természeti szükségszerűségként Thomas Hobbes, a szuverén

hatalomnak való alárendelődés észszerűségét indokolandó (Honneth 2013. 14-15).

Az alábbiakban a hétköznapi kegyetlenséget elismeréselméleti keretben, az egyenlő emberi méltóság elismerése felől közelítjük meg, a kapcsolódó filozófiatörténeti nézetek részleges rekonstrukciója mellett empirikus (biológiai és szociológiai) megfigyelésekkel érvelve a versengő egyén individualista koncepciójával szemben, az ember mint eredendően együttműködő, közösségi lény koncepciója mellett. A jelen írás címe Axel Honneth *Az ész társadalmi patológiája* című művét (Honneth 2010) idézi meg, némi iróniával, minthogy a társadalomkritika alapja az alábbiakban nem a „hiányzó vagy hiányos racionalitás" (Honneth 2010. 65). Honneth a kritikai elmélet képviselőinek közös horizontjaként jelöli meg a jó élet lehetőségének biztosításának morális igényét és ennek hiányolását, amelyet a patologikus társadalmi viszonyok okoznak (Honneth 2010. 64-65). Ehhez az elméleti keretezéshez hasonló módon, a versengő egyének társadalmának lényegét a (grandiózus) narcisztikus viselkedésminták túlzott énközpontúságának legitimizálásában látjuk (melynek meghatározó vonása a rivalizálás), amely patológiának azonban éppenséggel része a racionalitás kultusza, az észidealizmus, amelynek az említett szellemi hagyomány is foglya. A hétköznapi kegyetlenség különböző formáinak gyakorisága (és egyes formák elfogadottsága) ennek a társadalmi patológiának a jellemző megnyilvánulása.

II. A HÉTKÖZNAPI KEGYETLENSÉG

Az alábbiakban emberi méltóság alatt a másik ember egyenrangú személyként való elismerését értem, amely magában foglalja integritásának és önrendelkezési jogának tiszteletben tartását. Ennek megsértése erőszak nélkül is megvalósulhat az alkalmi vagy tartós kihasználás, kizsákmányolás révén, amely eltárgyiasítja és aláveti a másikat, megfosztva egyenrangúságától (a szexizmus, age-izmus, és az eltárgyiasítás egyéb formái is itt említendők, ha nem is követi őket bizonyítható hátrányos megkülönböztetés); valamint a degradálás különböző társas, illetve társadalmi jelenségeiben (lenézés, semmibe vétel, kiközösítés). Ezeket a hétköznapi kegyetlenség olyan eseteinek tekintem, amelyekben fizikai, vagy akár pszichikai, verbális erőszak nem feltétlenül jelenik meg. Barcsi fontos példája a szenvedőtől elfordított tekintet, a részvétlenség, amely rámutat, hogy a tudatos szándék nem is mindig előfeltétele a hétköznapi kegyetlenségnek (Barcsi

2023. 217–219). A példa egyben azt is jól mutatja, hogy a hétköznapi kegyetlenség lényege valóban az inhumanizáció, az emberszámba vétel megtagadása, a másik egyenlő emberi méltóságának megkérdőjelezése – amiről egyúttal tudjuk, hogy a másiknak milyen lelki sérelmet okoz, ám ez nem tart vissza a szenvedésokozástól.

Itt jegyzem meg, hogy az agressziót is definiálhatjuk szándékos sérelemokozásként a másik ember számára, függetlenül annak formáitól, közvetlen vagy közvetett, egyéni vagy rendszerszintű jellegétől, de ebben az esetben a kegyetlenség ennek csupán részhalmaza lesz („morálisan elfogadhatatlan", „szükségtelen és nem menthető"), ami maga után vonja, hogy kultúrafüggő, illetve az egyes társadalmak értékrendje alapján megítélhető jelenségként tekintünk rá. A másik elméleti következmény, hogy így erőszaktól mentes kegyetlenség nem elképzelhető, ezáltal pedig tulajdonképpen nem érdemes önálló fenoménként beszélnünk a kegyetlenségről. Ezért azt javaslom, hogy a fogalmat szűken értelmezve, a közvetlen fizikai és verbális erőszakot tekintsük erőszaknak, amelyek közvetlenül és egyértelműen kifejezik a másik ember testi vagy lelki bántásának szándékát (megvalósítva vagy kilátásba helyezve ezt). Ide sorolom a testi erőszak, a fenyegető viselkedés (beleértve a nyelvi megnyilvánulásokat) mellett a sértést, és az ezek szisztematikus alkalmazásaként felfogott lelki terrort, valamint a társadalmi kommunikáció, a közbeszéd szintjén a valamely csoport elleni uszítást.

Ez alapján a hétköznapi kegyetlenség köre egyértelműbben meghatározhatóvá válik: a kihasználás, a kizsákmányolás, az alávetés, az eltárgyiasítás, a lenézés, a semmibe vétel, a kiközösítés formái tartoznak ide. Közös vonásuk, hogy megkérdőjelezik a másik emberi méltóságát, miközben nem feltétlenül támaszkodnak fizikai erőszak alkalmazására vagy az azzal való fenyegetésre. A pszichikai erőszak fogalma véleményem szerint némileg félrevezető, mivel ez – ha nem a hétköznapi kegyetlenség itt vázolt fogalmának szinonimájaként kezeljük – nem a hétköznapi kegyetlenség megvalósításának eszköze (ellentétben a fizikai erőszak szerepével a többi kegyetlenségforma esetében), hanem az ebbe a körbe sorolt és ezen kívül eső kegyetlen cselekedetek, viselkedések tartós alkalmazása írható le pszichikai erőszakként, lelki terrorként.

Az emberi méltóság etikai-jogi diszkurzív hagyományában bármely személy vagy csoport emberi méltóságának megkérdőjelezése elfogadhatatlan. A hétköznapi kegyetlenség tehát nem feltétlenül kapcsolódik erőszakhoz vagy azzal való fenyegetéshez, és morálisan elfogadhatatlan – legalábbis azon társadalmakban, ahol az emberi

méltóság sérthetetlenségének normája elfogadott. (További kérdés, hogy ilyen morális és jogi konszenzus hiányában van-e olyan univerzális erkölcsi érzék, lelkiismereti mérce, amely alapján egyértelműen meghatározható egy cselekedet kegyetlensége.) Érdemes megemlítenünk Barcsi kritikáját Jan Philipp Reemtsma erőszakelméletét illetően (Barcsi 2023. 15–18), amely megelőlegezi a jelen írás koncepcióját. Reemtsma a nem fizikai erőszakot („lelki erőszak", pl. megvetés, semmibe vétel) is egyrészt a testre való redukcióként, illetve ennek fenyegetéseként értelmezi, másrészt hatalmi szempontból az egyenrangú játékos státusz megvonásaként. Barcsi ezt a kizsákmányolás és az önkizsákmányolás példájával kérdőjelezi meg, előbbi esetében nincs jelen a testre redukálás, utóbbi esetében még az egyenrangúság megkérdőjelezéséről sincs szó (Barcsi 2023. 18). Valójában az erőszak Reemtsma általi megközelítése az erőszak és a hatalom dimenziójában mozogva elvéti a lényeget, ha a hétköznapi kegyetlenség felől közelítjük meg. A Reemtsma által nem fizikai erőszakként említett megvetés és semmibe vétel lényege valójában nem a testre redukálás vagy annak fenyegetése (legalábbis nem a korai testi tapasztalatok felidézése értelmében), hanem az eltárgyiasítás, amely az egyenlő emberi méltóság megkérdőjelezése. Az egyenrangú játékos képe pontosan ezt támasztja alá, hiszen az emberi méltóság feltételezi az egyének egyenlő autonómiáját. Ez a szimbolikus sérelem valósul meg egy – nem elsősorban fizikai erőszakra támaszkodó – kegyetlen társadalmi rend esetében is. (Megjegyzendő, hogy a kegyetlenség, az erőszak és ez esetben a hatalom fogalmainak nem megfelelő tisztázottságát jelzi a „strukturális erőszak", a „pszichohatalom" és a kegyetlen társadalmi rend kifejezések váltakozó használata ugyanarra a jelenségre. Reemtsa gondolatainak ismertetése után Barcsi a strukturális erőszak kifejezést nem használja, saját megközelítésének középpontjában a kegyetlen rend áll.)

Barcsi külön fenoménként tárgyalja a felszínesség kegyetlenségét, a másikra való odafigyelés hiányát (Barcsi 2023. 220–222). Véleményem szerint azonban ez esetben a figyelem hiánya elsősorban nem a másiknak szól, ezért lényege szerint nem kegyetlen, még ha rosszul is esik. Itt valójában a túlzott énközpontúság az ok, amit egyre inkább társadalmi normává tesz a versengő egyén narcisztikus embereszménye a modern nyugati társadalmakban. A képesség a másik nézőpontjának felvételére, a beleérzésre és az együttérzésre valóban fontos a kölcsönös elismerés morális szempontjából, és érintkezik a hétköznapi kegyetlenség jelenségeivel, ám különbözik is azoktól. Itt inkább arról van szó, amit Barcsi néhány oldallal később így fogal-

maz meg: „egy teljesítményelvű társadalomban a normálisnak tekintett érdekérvényesítés már romboló hatású lehet" (Barcsi 2023. 225).

Még inkább problematikus a hétköznapi szadizmus és a hétköznapi ragadozó erőszak összekapcsolása Barcsi részéről (Barcsi 2023. 223–233). A megalázás, megszégyenítés jelenségei pszichológiailag megközelíthetőek a hatalom érzése vagy a szadista öröm felől, vagy a teljesítményelvű társadalom viselkedésmintái és a narcizmus irányából, azonban nyílt verbális erőszakként véleményem szerint inkább rokoníthatóak (mint nyíltan agresszív aktusok) a fizikai erőszak által közvetített kegyetlenséggel, mint a hétköznapi kegyetlenség általam vázolt szűkebb körével. A zaklatást (*bullying*) és különösen a szexuális zaklatást pedig érdemes lett volna külön fejezetben tárgyalni, mert a pszichológiai motivációk esetenként lehetnek hasonlóak, de ettől még jelentős eltérések figyelhetők meg. Az iskolai zaklatás lehet nyíltan erőszakos (fizikai és/vagy verbális formában), ez esetben nem sorolnám a hétköznapi kegyetlenség körébe az ilyen megnyilvánulásait (verés, lökdösés, „beszólogatás", csúfolás). A kegyetlenség nyilvánvaló, azonban a zaklatás eszköze a fizikai vagy szóbeli bántalmazás vagy fenyegetés, amelynek célja a kiszolgáltatottság, az értéktelenség érzésének keltése az áldozatban. Sok esetben azonban kizárólag szimbolikus eszközökkel próbálják a zaklatás elkövetői (általában csoportosan) ezt elérni: kiközösítéssel, megbélyegzéssel, semmibe vétellel. Érdemes különválasztani ettől a szexuális zaklatás eltérő formáit, akár felnőttek között történik, akár felnőtt részéről gyermek sérelmére, akár gyermekek között. Ezek véleményem szerint egyrészt különböznek az eddig említettektől, másrészt többnyire nem sorolhatók a hétköznapi kegyetlenség szűken vett fogalomkörébe. Ezek részben megvalósított erőszakos bűncselekmények, amelyek megsértik az áldozat testi önrendelkezési jogát (és ezáltal a testi-érzelmi mellett szimbolikus szenvedést is okoznak, mert tárggyá, eszközzé degradálják az áldozatot), részben olyan nem kívánt érintések vagy szóbeli utalások, amelyek ezt a hatást tényleges nemi erőszak nélkül érik el. Ez utóbbiak egy része tekinthető csupán a hétköznapi kegyetlenség valamely formájának.

III. Erkölcsi érzék, autonómia, emberi méltóság

Barcsi könyvének elsődleges etikai kiindulópontja Kant elmélete, és további filozófiai hivatkozási pontjai (a kritikai elmélet képviselőire, akár Fromm, akár az appeli-habermasi diskurzusetika, akár a

honneth-i elismeréselmélet) is a racionalitás alapján állnak. Jellemző módon mutatja ezt a következő állítás: „Ha elégtelenek a racionális diskurzusok és félmegoldások születnek, a kegyetlenség csökkentésére irányuló küzdelem újabb kegyetlenségekhez vezethet." (Barcsi 2023. 236) Valójában a kegyetlenség, az embertelenség kapcsán ez meglehetősen egyoldalú megközelítés. Ha a mai emberi jogi diskurzus középponti fogalmának, az emberi méltóságnak az eszmetörténeti hátterét vizsgáljuk, két olyan nem, vagy nem kizárólag az észre alapozott gondolati hagyományt is érdemes kiemelnünk, amelyek közvetlenül lehetővé tették az egyenlő emberi méltóság eszméjének diadalát. Az egyik a brit morálfilozófiához kapcsolódik, amely az emberi természet és az erkölcs (kiemelten: az erkölcsi jó) viszonyát kutatva állította a velünk született erkölcsi érzék létét. A másik a polgári szabadság és egyenlőség John Locke nevével fémjelzett hagyománya, amely megalapozta a klasszikus liberalizmus eszmerendszerét és az európai felvilágosodás egész episztémikus vállalkozását. A mindenki számára érvényes morális minimum leírásának szándéka kapcsán Barcsi megemlíti Kant (Barcsi 2023. 37–38) mellett az utilitarizmus kapcsán John Stuart Mill szerepét is. A legnagyobb boldogság elve és a kárelv említésén túl azonban érdemes a kegyetlenség és az erkölcsi rossz viszonya kapcsán is elidőznünk Mill gondolatainál.

Kanttól eltérően Mill kiindulópontja nem egy isteni rend és nem is az ember eszes lény – vagyis: öncél – volta. Közismert, hogy Mill az erkölcsi jót az adott cselekedetnek a boldogsághoz való hozzájárulásának mértékéből vezeti le, az ellentétéhez (hiányához) vezető tetteket pedig rossznak tekinti. Ez azonban félrevezető lehet, különösen, ha nem tisztázott a boldogság fogalma, amely Mill számára nem elsősorban a testi kényelem és örömök egyéni megélése, hanem a közösségi lényként felfogott ember boldogsága, tehát elválaszthatatlan a közjótól, a közboldogságtól. Érdemes Mill *A szabadságról* című írásának alábbi részletét figyelembe vennünk:

> Ha valaki megsérti mások jogait, ha megrövidíti vagy megkárosítja őket olyankor, amikor ezt saját joga nem igazolja, ha kétszínűén vagy hazugul bánik velük, ha előnyös helyzetben van, s ezt tisztességtelenül és kicsinyesen kihasználja, sőt ha önzően elmulasztja, hogy megvédjen másokat valamilyen igazságtalanságtól, akkor okot szolgáltat az erkölcsi rosszallásra, súlyosabb esetekben pedig az erkölcsi megtorlásra és a büntetésre is. És nemcsak ezek a tettek, hanem a hozzájuk vezető hajlamok is erkölcstelenek, alkalmas tárgyai a rosszallásnak, amely irtó-

zássá is növekedhet. A kegyetlenségre való hajlam, a rosszindulat és az összeférhetetlenség, a legundokabb és legantiszociálisabb szenvedély: az irigység, a tettetés és az őszintétlenség, az aránytalan ingerlékenység és a sérelemhez mérten túlzott bosszúvágy, a másokon való uralkodás szeretete, az előnyökből való jogtalan részesedés vágya (a görög pleonexia), a mások lealázásától kielégülő büszkeség, az önzés, mely az ént és annak dolgait mindennél előbbre valónak tekinti, s minden kétes esetben a maga javára dönt – ezek erkölcsi vétkek, ezekből tevődik össze a rossz és alantas erkölcsi jellem. (Mill 1994. 89.)

Tanulságos a polgári egyenlőség eszméjének a társadalmi szolidaritás követelményébe ágyazott megjelenítése: az előnnyel való visszaélés (a mások érdekének, jóllétének figyelmen kívül hagyása) tisztességtelenség; a másik embert nem megvédeni valamilyen igazságtalanságtól erkölcsileg rossz. Mill a társadalomban élő ember tetteit nem feltétlenül tartja racionális mérlegelés eredményének, azonban ennek hiánya nem ad erkölcsi felmentést: „a hozzájuk vezető hajlamok is erkölcstelenek, alkalmas tárgyai a rosszallásnak". Ezt követően olyan antiszociális attitűdöket, jellemvonásokat („hajlamokat" – az eredetiben *dispositions*) sorol fel, kezdve a kegyetlenségre való hajlammal/beállítódással (a kegyetlenség pontos definícióját nem látva szükségesnek), amelyek egy része kétségkívül a hétköznapi kegyetlenség körébe tartozik. Ilyenek „a másokon való uralkodás szeretete, az előnyökből való jogtalan részesedés vágya (a görög pleonexia), a mások lealázásától kielégülő büszkeség, az önzés, mely az ént és annak dolgait mindennél előbbre valónak tekinti." Noha a (klasszikus) liberalizmus meghatározó alakjaként Millre úgy szokás tekinteni, mint akinek fő öröksége a liberális individualizmus (Bishop 2007. 87), amelynek lényege az autonómia hangsúlyozása és az önmeghatározásra vonatkozó igény elismerése, láthatjuk, hogy a társadalmi együttélés (mai fogalmainkkal a kölcsönös elismerés, az emberi méltóság, a társadalmi bizalom) adja megközelítésének igazi alapját. Ebben megjelenik az „erkölcsi érzékről" szóló 18. századi brit filozófiai diskurzus (*moral sentimantalism*) hatása, amely magában foglalja az ember eredendő társadalmisága mellett a (például a kanti) etikai racionalitással szemben az intuitív erkölcsi belátás velünk született, univerzális képességének a tételezését.

Figyelemre méltó az említett filozófiai tradíció és az utilitarizmus közötti kapcsolat szempontjából Joseph Butler érve az emberi természet eredendően közösségi természetéről, amely tévedésnek tekinti

az individuum autonómiájának egyoldalú hangsúlyozását: „nyilvánvalóvá válik, hogy *a társadalom számára teremtettünk, és arra, hogy előmozdítsuk annak boldogulását; amiként az is, hogy tulajdon életünkről, egészségünkről és egyéni javunkról való gondoskodásra lettünk szánva*" [kiemelés az eredetiben] (Butler 1977. 279). Az ember társadalmiságának tételét Butler nem az észből vezeti le, hanem empirikusan, affektív jelenségek (ma azt mondanánk: szociálpszichológiai) vizsgálatára hivatkozva. A szeretet és az elismerés („megbecsülés") igénye (és a „gyalázat" kerülése) mellett megjelenik a proszociális viselkedésre való hajlam. Mindennek alapja pedig egyfajta emberi empátia és szolidaritás: univerzális megfelelés az emberek „benső érzékletei" között.

> Az emberiség természettől fogva oly szoros egységet alkot, oly mérvű megfelelés áll fenn az egyik ember és a másik benső érzékletei között, hogy a gyalázatot éppúgy kerüljük, mint a testi fájdalmat, és éppúgy vágyakozunk arra, hogy megbecsülés és szeretet tárgyai legyünk, mint a külső javak bármelyikére; és számos különös esetben az emberek úgy ragadtatnak a másokkal való jó cselekedetekre, mint olyan célra, amelyre affektusuk törekedett és amelyben megnyugszik; és nyilvánvaló, hogy valódi kielégülést és élvezetet lelnek a magatartás e módjában. (Butler 1977. 279.)

Az ember természettől fogva rendelkezik az együttműködés (és az ehhez szükséges csoporthoz tartozás – Butlernél: „egyesülés") készségével (Butler 1977. 279–280). Butler álláspontja világos: „hogy ne lenne magatartásunkban semminemű tartózkodás és semminemű törődés mások iránt, azt csupán azon spekulatív esztelenség mondhatja, mely egyedülállónak és függetlennek tekint bennünket, mint akiknek természetében nincsen semmi, ami felebarátainkra irányulna" (Butler 1977. 280). Butler két érvvel támasztja alá tételét: az egyik az empátia és együttérzés, valamint a kölcsönös függés (a test és a testrészek kapcsolatának analógiájára) állításával. (Lényegében hasonló ehhez Émile Durkheim későbbi elképzelése az organikus szolidaritásról.) A kettő szorosan összefügg, ahogy Butler következő soraiból is látható:

> Az emberek olyannyira egy testet alkotnak, hogy egészen sajátságos módon egymás helyett és miatt érzik a szégyent, a hirtelen veszélyt a neheztelést, a megtiszteltetést [...], általában a

társadalmi természetből, a jóakaratból eredően, a természetes kapcsolat, ismeretség, védelem, függőség alkalmából; merthogy mindegyik ezek közül külön-külön kötőanyaga a társadalomnak. (Butler 1977. 280.)

Butler az adódó empirikus ellenvetésekre válaszul odáig megy, hogy a rosszakarat lehetőségét kizárja az emberi természetből, ahogyan önmagunk gyűlöletét sem tartja elképzelhetőnek. (Hasonlóan ahhoz, ahogyan Epiktétosz szerint a rossznak nincs természetes alapja a világban.[3]) Az emberek saját érdekeik ellenére vagy mások kárára csak azért cselekszenek, mert ilyenkor „kormányozatlan szenvedélyek" irányítják őket: „nem létezik olyasmi, mint az igazságtalanság, az elnyomás, az árulás, a hálátlanság szeretete; csupáncsak mohó vágyak ilyen és ilyen külső javak iránt" (Butler 1977. 281), amelyeket könnyebb így megszerezni, mint ártatlan eszközökkel. Kérdés persze, hogy ez esetben a szenvedélyek, mohó vágyak, nem ugyanúgy az emberi természet hasonlóan fontos részei vajon, mint a jóakarat. Ezzel kapcsolatban néhány oldallal később elismeri, hogy ezek a szenvedélyek, „valamint a magánérdekre való figyelmezés, melyek eltérítenek bennünket [...], maguk is egy bizonyos mértékig egyenlő módon természetesek és gyakran nagyon is túlsúlyba kerülők" (Butler 1977. 293). Rendelkezünk azonban a „reflexió vagy lelkiismeret" természetes képességével, amely ítéletet hoz a „szív belső princípiumainak" és a cselekedeteknek „önmagukban igaz, helyes, jó" vagy „önmagukban gonosz, rossz, igaztalan" voltáról. Ez teszi az embert erkölcsi alannyá (Butler 1977. 293), mivel ezáltal „az *emberek törvények önmaguk számára*" [kiemelés az eredetiben] (Butler 1977. 294) - olvashatjuk a később a reflexiót, az észt középpontba állító Kant által is átvett tételt.

Mindenesetre, a másokkal szembeni rosszakarat, amely párhuzamba állítható a hétköznapi kegyetlenség jelenségeivel, Butlernél az együttműködés és a vetélkedés elsődlegességének kérdésével kapcsolódik össze (Butler 1977. 281). Gondolatmenetének másik, számunkra lényeges eleme, hogy az elismerés (szeretet, megbecsülés) iránti igényt, amely meghatározó lesz a fiatal Hegelre támaszkodó társadalomkritikai hagyományban, Butler nem racionális, hanem affektív érvekkel alapozza meg. Véleményem szerint a kegyetlenség kapcsán

[3] Az epiktétoszi hatást valószínűsíti a rá való hivatkozás az *Értekezés az erény természetéről* című írásában az erkölcsi helyeslés és helytelenítés képességével kapcsolatban. (Butler 1977. 309.)

is éppen ez a mozzanat jelenthet kiutat az észidealizmus zsákutcájából, ami a kommunikatív etika habermasi és az elismerés honneth-i elméletének kijelöli a határait.

Az erkölcsi érzékkel kapcsolatban az affektivitás jelentőségét jól mutatja Francis Hutcheson érvelése, amelyben kiemelt szerepet kap a társadalmi viselkedés individualista, mindent az önérdekre és a haszonra visszavezető megközelítésének elutasítása (Hutcheson 1977. 334-356). Ezzel szemben ez erkölcsi jót a mindenkiben meglévő jóakarattal társítja,[4] amelynek fő megnyilvánulási formája a szeretet („az az affektus, melyre a *természet* determinált") (Hutcheson 1977. 356), de tetten érhető az erkölcsi jó megnyilvánulásaival kapcsolatos csodálatban, tiszteletben is. Amint „egy cselekedet úgy jelenik meg előttünk, mint amely szeretetből, emberiességből, hálából, együttérzésből fakad vagy mások javának tekintetbe vételéből és boldogságukon érzett gyönyörűségből [...], bensőnkben örömet érzünk, csodáljuk az elragadó cselekedetet, és magasztaljuk azt, aki megtette." - írja Hutcheson (Hutcheson 1977. 332). Ezek a csodálatot ébresztő tettek általában az önzés ellentétei, mint a segítőkészség, az önfeláldozás, a hűség; azért helyeseljük őket, mert „olyanoknak képzeljük, mint amelyek az emberiségnek vagy bizonyos részeinek természetes javára irányulnak" (Hutcheson 1977. 332). Ugyanakkor erkölcsi érzékünk azokat a tetteket helyteleníti, ítéli erkölcsi rossznak, amelyek önzőek és másoknak sérelmet okoznak (igazságtalanság, hazugság, árulás, hálátlanság, kegyetlenség), ezek felháborodást, megvetést és gyűlöletet váltanak ki.

Hutcheson hatására ezt az álláspontot képviselte David Hume is, aki a *Tanulmány az erkölcs alapelveiről* V. szakaszában a hasznossággal kapcsolatban tárgyalja az önszeretet és egy „közösségibb érzés" viszonyát. Hutchesonhoz hasonlóan feltételezi egy természetes „erkölcsi érzés" működését („az erény iránti vonzódás és a bűn iránti megvetés") (Hume 1996. 75), és ez alapján nyilvánvalónak látja, hogy az erkölcs eredete összefügg az ember alapvető társadalmiságával: „minden, ami hozzájárul a társadalom boldogságához, közvetlenül kivívja helyeslésünket és jóakaratunkat" (Hume 1996. 75). Hozzátesszi, az emberiesség és a másokkal való összetartozás érzése olyan evidencia, amely nem igényel további bizonyítást: „Elegendő, hogy tapasztalatunk szerint ez alapelve az emberi természetnek" (Hume

[4] Hutcheson így fogalmaz: „az őket helyeslő személy véleménye szerint ezek mindig mind jóakaratúak jelentkeznek, vagy mint a mások szeretetéből és a mások boldogsága iránti törődésből eredőek" (Hutcheson 1977. 356).

1996. 400). Hume is természettől fogva adottnak tekinti a jóakaratot az emberben, amely a „társas erényekben", az emberiességgel szorosan összefüggő „másokkal való törődésben" és a közjóra való törekvésben nyilvánul meg, amely nem vezethető vissza pusztán az önérdekre. „Kitűnik, hogy a közjóra való törekvés és a társadalom békéjének, harmóniájának és rendjének előmozdítása alkatunk jóakaratú alapelveire hatva mindig a társas erények oldalára állít bennünket" – írja (Hume 1996. 83).

Egyértelmű azonban, hogy a felvilágosodás szellemi örökségében a társadalmiság, illetve társiasság (szociabilitás) és a szolidaritás háttérbe szorult a racionális egyén autonómiájának eszményével szemben. Vélhetően nagy szerepe van ebben a szabadversenyes kapitalizmus terjedésének, különösen a *homo oeconomicus* emberkép térnyerésével. A kalkulatív racionalitás és az individualizmus kombinációja az önmegvalósítás, önkiteljesítés értelmében vett autonómia eszményét is magában foglalja (a fiatal Marxtól Nietzschén át Jean-Paul Sartre-ig eltérő változatokban), amely kezdettől fogva elméleti feszültséget eredményez egyrészt a társadalmiság, másrészt az affektivitás vonatkozásában. Az elidegenülés marxi és az elismerés hegeli diskurzusa kezdettől fogva az individualizmus és a racionalizmus terhét görgeti maga előtt. Ez határozza meg a 20. század közepének nagy hatású filozófiai-társadalomkritikai vitáját az elidegenedésről (amely – némileg differenciálatlanul – magába foglalja a marxi elidegenülés és önelidegenülés minden területét), és lényegében a posztmodern társadalom elméleteit (reflexív modernitás, kockázat-társadalom, folyékony modernitás), majd ezekhez kapcsolódva az 1990-es évektől az identitás problémájára fókuszáló elméleteket. Ezek közül különösen figyelemre méltó, ahogyan Anthony Giddens (Giddens 1991), Ulrich Beck (Beck 2003), Charles Taylor (Taylor 1997) és Zygmunt Bauman (Bauman 1995) az egyéni autonómiával kapcsolatban a személyes önmegvalósítás (választási) kényszereire és felelősségére helyezik a hangsúlyt, pontosan úgy, ahogyan Jean-Paul Sartre „egzisztencialista individualizmusa" (Robert Bishop jellemzi így Sartre filozófiáját, amelyet a liberális individualizmus egyik formájának tekint) (Bishop 2007. 107). Kevésbé ismert, hogy Sartre – jelentős részben a marxizmus hatására – évtizedeken keresztül kereste a lehetőséget az individualista racionalizmus meghaladására, az önmagát „kitaláló" és megvalósító egyén autonómiájának összeegyeztetésére a közösséggel. Mark Poster mutat rá Sartre *Critique de la raison dialectique* című művével kapcsolatban, hogy a szabad, kölcsönös elismerés az az elméleti eszköz (Poster 1975.

292), amely révén az egyéni autonómia hagyománya összeegyeztethetővé válik a társadalmiság posztulátumával: ennek révén győzhető le a sorozatiság (az egyének atomizálódása), és teremthető meg a csoport közössége. Mindez feltűnő hasonlóságot mutat a Frankfurti Iskolában kibontakozó elismeréselmélet alapgondolatával, talán a fiatal Hegel munkássága mint közös inspiráció következtében.

IV. A KÖLCSÖNÖS ELISMERÉS

Axel Honneth a fiatal Hegel interszubjektivitás-elméletét rekonstruálva kiemeli, hogy az a kanti morálkoncepció individualisztikus előfeltevéseit próbálta meghaladni *A természetjog tudományos tárgyalásmódjai* című írásától kezdődően (Honneth 2013. 16–17). Az atomisztikusan felfogott, izolált szubjektumokból kiindulva pedig „az emberek közötti erkölcsi egyesítés állapotát már nem lehet szervesen levezetni, hanem kívülről, mint »valami mást és számára idegent« kell hozzáfűzni" (Honneth 2013. 17) – emeli ki Honneth. Jénai korszakában Hegel a valódi közösségben látta az „erkölcsi totalitás" lehetőségét, amely biztosítja az általános és az individuális szabadság integrációját. Az arisztotelészi felfogáshoz visszanyúlva az emberi természet részének tekinti a közösségi jelleget, „az interszubjektív együttélés elementáris formáinak" meglétét, amely alapja a társadalmasodás folyamatának (Honneth 2013. 20). Hegel eszménye már ekkor egy olyan társadalom, amelynek „organikus összetartó ereje a minden egyes ember különösségének interszubjektív elismerésében áll" (Honneth 2013. 21), innen fog eljutni *A szellem fenomenológiája* „harc az elismerésért" koncepciójához. A kölcsönös elismerésnek a Fichte által *A természetjog alapjai*ban kidolgozott transzcendentálfilozófiai koncepcióját Hegel *Az erkölcsiség rendszeré*ben a társadalmi valóságra alkalmazza. Az elismerési viszonyok, „az individuumok reciprok cselekvéseinek különböző alakzatai" Hegel számára – összhangban gondolkodásának teleologikus jellegével – az individuum számára a fejlődés egymást követő szintjeit jelentik, konfliktusokon és megbékéléseken keresztül (Honneth 2013. 22–23). Hegel felismeri, hogy a kölcsönös elismerés nem egyszerűen kognitív folyamat; a közösség interszubjektív megalapozását az adja, hogy az egyén „mindenkire mint önmagára tekint", ez pedig feltételez egy, az „affektivitásba belenyúló elismerést". Honneth értelmezésében ez a szolidaritás fogalmának feleltethető meg (Honneth 2013. 30). Témánk szempontjából jelentőségteljes, ahogyan

Hegel 1803-tól (az 1803/1804-es rendszertervezettel kezdődően) a tudatfilozófiai megközelítés felé fordulva feladni kényszerül „az élet előzetes interszubjektivitásának elképzelését" (Honneth 2013. 35) – jelezve a reflexiós filozófia behatároltságát. Hegel a jénai *Reálfilozófiá*ban a szubjektív szellem *Bildung*-folyamatát a társadalmi világban létező egyén jogtudatával a kölcsönös elismerés folyamatán keresztül köti össze, amelynek első formája a nemi vágy, amely az „önmagát-a-másikban-tudás" reciprocitásának tapasztalatát nyújtja (Honneth 2013. 41). Ezen keresztül a szubjektum megtapasztalja az elismerést, ami aztán a bizalom kialakulásával a vágyat szerelmi viszonnyá, szeretetté teheti. Honneth kiemeli, hogy ugyan Hegel itt a szubjektivitáselméleti megközelítése miatt nem erre összpontosít, de ebből implicit módon adódik az elismerés kölcsönösségének követelménye, „a reciprocitásnak egy bizonyosfajta kényszere" (Honneth 2013. 42). A reciprocitás eredetileg tehát egy affektív tapasztalatból, a „szeretve lenni" érzéséből fakad. Hegel az egyének konkurenciaharcából kiinduló hobbes-i elmélettel szemben abból indul ki, hogy az ember számára az elismerés, tehát az interszubjektív viszonyok szükségszerűek, ezért a „természeti állapotot jellemző társadalmi körülmények közé szükségképpen fel kell vennünk azt a tényt, hogy a szubjektumoknak (még minden konfliktus előtt) valamilyen módon kölcsönösen el kell ismerniük egymást" (Honneth 2013. 47). Ha pedig cselekedeteink hátterében eleve jelen van az elismerés igénye révén az interszubjektivitás, akkor „a viszályban álló szubjektumokat nem lehet pusztán egocentrikus cselekvőként, vagyis egymástól izolált lényekként értelmezni" (Honneth 2013. 50).

Axel Honneth elismeréselmélete Hegel fenti gondolatainak és az amerikai pragmatista gondolkodó George Herbert Mead szociálpszichológiai elméletének a felhasználásával egy olyan modellt dolgoz ki, amelyben a személyes identitás interszubjektív folyamata és a megvetés, a lealacsonyítás, megsértés negatív formáin keresztül valósul meg, amelyek pozitív megfelelői biztosítják a társadalmi integrációt. Ezek kétségtelenül a hétköznapi kegyetlenség változatai, három társadalmi interakciós szférában: „az emocionális kötődéseken, a jogokkal való felruházáson, vagy az értékekre való közös orientálódáson keresztül" (Honneth 2013. 94). Honneth a hegeli modell alapján, a szeretet, a jog és a szolidaritás (Hegelnél: erkölcsiség) három elismerési szintjét veszi alapul, így jut el saját hármas felosztásához (érzelmi odafordulás, kognitív tisztelet, szociális megbecsülés). Ezek negatív változatai a megvetési formák: a kényszerítés és megerőszakolás; a jogtól való megfosztás és kirekesztés; és a méltóságtól való

megfosztás, megsértés (Honneth 2013. 129). Az első két változata a megvetésnek lényegében az elszenvedő szubjektum autonómiáját, test vagy szellemi-morális önrendelkezését sérti meg (Honneth 2013. 131), míg a méltóságot itt szűkebb értelemben, társadalmi státuszhoz kapcsolódó tiszteletként kell értenünk, nem emberi méltóságként (Honneth 2013. 132).

Az autonómia képezi az alapját Jean-Paul Sartre egzisztencialista emberképének (Bene 2023). Ez nemcsak ontológiai szinten érvényes (az ember mint önmagáért-való rendelkezik az önmeghatározás képességével), hanem faktikusan is, amennyiben Sartre szerint döntései, választásai, cselekedetei adják egy ember identitását. Ez magában foglalja a választási szabadság (és az ennek az interszubjektív horizontját hordozó felelősség) középpontba állítását az emberi méltóság lényegeként – valamint ennek a tiszteletben tartását mint alapvető morális igényt. Sartre az 1947-1948 folyamán írt (de csak 1983-ban kiadott) *Cahier pour une morale* lapjain – jelentős részben hegeli intenciókat követve – az elnyomást és az elidegenedést állítja középpontba, folytatva *A lét és a semmi* ontológiai-fenomenológiai koncepcióját. Sartre a szolgaság mellett lényegében a szabadság elnyomásának tekinti a gyermekkort (gyermekkétet), a tudatlanságot, az ostobaságot, és a nő-létet (*féminité*), hangsúlyozva ezek társadalmilag meghatározott hatalmi viszony jellegét. Ezekben jellemzően nem erőszakos eszközök révén valósul meg a szabadságtól mint autonómiától, emberi méltóságtól való megfosztás. A korlátozott képességekkel való hatalmi visszaélés esetei mellett különösen érdekes a nők diszkriminációja, hiszen itt a leértékelés, kirekesztés, kihasználás egyértelműen rendszerszintű visszaélés eredménye: a szexizmust tekinthetjük a hétköznapi kegyetlenség egyik fő strukturális változatának.

Az általunk itt a hétköznapi kegyetlenség keretében tárgyalt (és a honneth-i megvetésformákba beilleszthető) megbélyegzést Sartre a *Vádirat az antiszemitizmus ellen* érvelésében is hangsúlyozza. Ennek lényegét természetesen az eltárgyiasításban határozza meg, amely megakadályozza a másik (autonóm) személyként való felfogását (Sartre 1991a. 69). Honneth a *Harc az elismerésért* utolsó fejezetében kitér Sartre nézeteinek ismertetésére, de saját elméleti koncepciója keretei között inkább csak a hiányosságokra hívja fel a figyelmet. A *Cahier pour une morale*-t Honneth nem említi, vélhetően nem ismeri. A zsidókkal és a feketékkel, illetve gyarmati bennszülöttekkel szembeni tekintet eltárgyiasító-elidegenítő, megbélyegző hatásának elemzésével kapcsolatban mindenesetre Honneth bizonyosan

téves következtetésre jut. Nem állja meg a helyét azon állítása, miszerint Sartre „nincs tisztában azzal, hogy tulajdonképpen hogyan is lehetne meghatározni az ember elismerésre méltó státuszát" (Honneth 2013. 153). A kölcsönös elismerés normatív koncepcióját az idős Sartre-nak valóban nem volt már alkalma részletesen kidolgozni, de a társadalmi (osztály)meghatározottság mellett az egyéni tapasztalatot és annak különösségét mindig is figyelembe vette. Ezt bizonyítják íróéletrajzai, különösen a Flaubert-ről szóló *Idiot de la famille*, és filozófiai antropológiai kiindulópontja, amely lényegében nem változott munkássága során: az embert nem tárgyként kezelni, vagyis tiszteletben tartani sajátos méltóságát (Sartre 1991b. 63–64). Ezt támasztja alá a *Cahier pour une morale*-nak az ostobasággal (mint az elnyomásra alapot adó helyzettel) kapcsolatos gondolatmenete. Az elnyomás problémájának megoldása ez esetben a szolidaritás, a maga különösségében (gyenge kognitív képességekkel felruházottságban) való elfogadása, ezen egyéneknek a társadalom egyenrangú tagjaként kezelése (Sartre 1983. 337–338). (Látványosan megkérdőjelezve az ész mindenek fölé helyezését az elismeréssel kapcsolatban.) A Sartre 1964-es római előadásában megjelenő „emberség" fogalma már azonos az autonóm önmeghatározás és önmegvalósítás képességével és lehetőségével (Bene 2023. 74–75).

Az általunk hétköznapi kegyetlenségként tárgyalt jelenségek lényege az így felfogott autonómia értelmében vett emberi méltóság megsértése, akár egyénekkel, akár csoportokkal szemben. Sartre nemcsak fenomenológiai ontológiájában (*A lét és a semmi*) elemez ilyen jelenségeket, hanem 1946-tól évtizedeken keresztül a társadalmi jelenségek szintjén is, ugyanakkor nem tévesztve szem elől az egyéni megélt tapasztalás egyediségét sem ezzel kapcsolatban. Valójában megközelítése árnyaltabb Honneth elismerés-elméleténél, amelyet saját racionalista előfeltevései sokkal inkább korlátok közé szorítanak, különösen a morális egyenrangúság és a szolidaritás kapcsán.

V. Az együttműködő ember

Az emberi természetről folytatott filozófiai vita hatása napjainkban tetten érhető a biológia (szociálbiológia, humánetológia, neurobiológia) képviselőinek eltérő nézeteiben. Joachim Bauer *Az együttműködő ember* című könyvében mutatja be, hogy a versengő, az egyéni hasznon maximalizálására törekvő ember modern képe miként határozza meg Charles Darwin szemléletét, ezen keresztül pedig a

ma uralkodó biológiai emberfelfogást (többek között normalizálva az agressziót). „Ez az alapfeltevés a gazdasági konkurenciaharcon és a profittermelésen alapuló közgazdasági gondolkodásmód helytelen átvitele az élő természetre" (Bauer 2012. 98) – fogalmazza meg Bauer. Érvelésében nemcsak kulturális antropológiai (Jeffrey Schwartz) és biológiai (Conway Morris, Lynn Margulis) elméletekre támaszkodik, hanem empirikus (neurobiológiai és szociálpszichológiai) megfigyelésekkel támasztja alá tételét, miszerint az ember biológiai felépítése (ha akarjuk: „természete") valójában éppen ennek a versengő, agresszív, önző *homo oeconomicus*nak az ellentéte: testi-lelki jóllétének feltétele az együttműködés, a kötődés, a közösséghez tartozás. Érdemes közelebbről szemügyre vennünk állításait, már csak azért is, mert a társadalmi elismerés, a törődés, a szeretet igénye kapcsán filozófiai párhuzamként Axel Honneth elismerés-koncepciójára hivatkozik (Bauer 2012. 30).

Bauer neurobiológiai kiindulópontja szerint az agy érzelemközpontjában lévő oxitocinreceptorok megléte bizonyítékot nyújt az együttműködés, a törődés alapvető pszichológiai szerepére, a másokhoz való kötődés velünk született hajlamára (Bauer 2012. 40). Minden barátságos interakció, minden gyengédség, sőt a közös tánc, éneklés, nevetés is beindítja a hipotalamuszban az oxitocin termelődését (Bauer 2012. 41–42). Ez nem egyszerűen jóérzést okoz, hanem bizonyítottan pozitívan hat az egészségi állapotra: tehát mondhatjuk, hogy „a kapcsolódás lételemünk" (Bauer 2012. 43). Ezt a velünk született „motivációs rendszert" azonban a gyermekkori elhanyagolás jelentősen károsítja. Bauer másik érve az az MR vizsgálatokkal bizonyított tény, hogy a kapcsolati veszteségnek és a közösségből való kirekesztettségnek neurobiológiai szinten kimutatható hatása van: mobilizálódik az érzelmi fájdalomközpont (Bauer 2012. 52–53). Bauer számára ez is azt igazolja, hogy az ember alaptermészete az együttműködés, nem pedig az agresszió, amely valójában éppen a társas kapcsolatok védelmét szolgálja, nem pedig a természet alaptörvénye, ahogyan Darwin nagy hatású elmélete feltételezte (Bauer 2012. 59–61). Az agresszió oka eszerint a fájdalom, illetve az elismerés és a közösségi befogadás hiánya, ami egyfajta társas fájdalmat okoz (Bauer 2012. 62). Téves tehát Darwin elgondolása, aki az „együttélést (szimbiózist), a biológiai együttműködést és az altruista viselkedést másodlagos jelenségnek tekintette, amelyek kizárólag a »létért folytatott küzdelem« révén fejlődtek ki, és csakis azt szolgálják" (Bauer 2012. 78). Bauer tétele szerint a biológia középpontjában a kölcsönös kapcsolatok és az együttműködés állnak, a gének szintjé-

től kezdődően (ellentétben a Richard Dawkins által megfogalmazott „önző gén"-elmélettel), a sejteken át az élő szervezetekig, beleértve az embert. Bauer ezzel kapcsolatban Jakob von Uexküllre hivatkozik, akinek *Umwelt* fogalma nagy hatással volt a filozófiában Heidegger, Merleau-Ponty, Deleuze, Agamben gondolkodására.

Michael Argyle, a neves oxfordi szociálpszichológus Bauerhez hasonlóan kritizálja a közgazdaságtani emberfelfogást együttműködésről mint a társiasság (szociabilitás) alapjáról írt könyvében (*Cooperation. The Basis of Sociability*). Nem-egoisztikus koncepcióját két hipotézisre alapozza: az együttműködésnek pozitív érzelmi hatása (*affect*) van, érzelmi jutalmazást eredményez (mint a szexualitás és a párkapcsolat esetében); valamint ezzel összefüggésben, az együttműködés közel hozza egymáshoz a résztvevőket, bizalmat épít, megteremti az összetartozás érzését. Mindkettő felfogható evolúciós szempontból, haszonként (Argyle 1991. 16). Argyle egyik érve az önérdekből kiinduló individualizmussal szemben az, hogy a saját célok sikeres elérésében előnyt jelentenek a fejlett társas készségek, sőt, hátrányos, ha valakit a többiek önzőnek tekintenek (Argyle 1991. 17). Nem véletlen, hogy a legtöbb társadalom értékrendje helyesli az együttműködési szabályok betartását, és szankcionálja ezek figyelmen kívül hagyását (Argyle 1991. 23).

VI. Társadalmi jóllét, társadalmi bizalom

Az együttműködés vagy versengés elsődlegességével kapcsolatban érdemes észben tartanunk ezek társadalmi-kulturális meghatározottságát; különösen jól mutatják ezek eltérő megítélését a nemzetközi összehasonlító értékszociológiai felmérések és attitűdvizsgálatok, amelyek összevethetőek olyan más releváns empirikus adatokkal, mint egy-egy országon belül a jövedelmi olló, a lakosság egészségi mutatói, a társadalmi bizalom és társadalmi jóllét szintje. Ezek olyan társas, affektív tényezőket is figyelembe vesznek, amelyek hozzájárulnak a társadalmi szolidaritás meglétéhez, a társadalmi kohézió erejéhez.

A teljesség igénye nélkül említjük itt a Ronald Inglehart-féle értéktérképet, az eddig öt alkalommal felvett World Value Survey alapján; a személyes jóllétet, életminőséget mérő European Social Survey eredményeit; Geert Hofstede felméréseit, valamint az (általános) társadalmi bizalmat vizsgáló összehasonlító felméréseket.

A World Value Survey 1981 óta ismétlődően felméri a világ különböző országaiban a lakosság értékrendjét, vallási és egyéb (pl. demokratikus elvek) meggyőződéseit, és vizsgálja ezek összefüggéseit, többek között a társadalmi kohézió és a társadalmi jóllét szempontjából. A projektet kezdeményező Ronald Inglehart és Christian Welzel a felmérések eredményeit egy olyan kulturális térképen jelenítik meg, amely minden részt vevő országot két tengely mentén helyez el: az egyik a tradicionális értékek *versus* szekuláris-racionális értékek tengelye, a másik a túlélést vs önkifejezést szolgáló értékek tengelye (Inglehart – Welzel 2005). Számunkra különösen érdekes ez a második tengely, mivel a létfenntartás középponti szerepe jellemzően együtt jár a kirekesztéssel, az elfogadás és a bizalom alacsony szintjével, míg az önkifejezéssel összefüggő értékekhez kapcsolódik a jóllét, az életminőség nagyrabecsülése, a mássággal szembeni tolerancia, az autonómia és a politikai részvétel igénye. Welzel a *Freedom Rising: Human Empowerment and the Quest for Emancipation* című könyvében ezeket az emancipatorikus értékeket tekinti a demokrácia alapjának (Welzel 2013). A térkép jól mutatja az egyes értékek közötti összefüggés mellett azt is, hogyan szerveződnek különböző kultúrákká, értékrendekké, összefüggésben a földrajzi, történelmi és vallási meghatározó tényezőkkel. A kelet-közép-európai volt szocialista országok többsége világi-racionális és a túlélésre összpontosít; ez azt jelenti, hogy a polgárok többségét a bizonytalanság és a kockázat kerülése jellemzi, alacsony az autonómia és a részvételiség iránti igény, ahogyan az elfogadás, a bizalom és a társadalmi szolidaritás is. A fenti koordinátarendszerben elfoglalt pozíció jelzi az ún. zárt és nyitott gondolkodás szerepét egy-egy ország polgárainak mentalitásában. A magyar társadalom világviszonylatban is kiemelkedően zárt gondolkodású, ezt jelzi, hogy Európában a nyugati kultúrájú országok perifériáján, az ortodox keresztény tradíciójú országok mellett található (Keller 2009. 11). Ez együtt jár a bizalom és az együttműködés alacsony szintjével (Keller 2009. 20–21). Ha ehhez hozzávesszük Geert Hofstede összehasonlító felméréseit, akkor láthatjuk, hogy Magyarország a világ egyik leginkább individualista társadalma, ezzel együtt a férfias értékek is meghatározóak (lásd Hofstede honlapján az erre vonatkozó ábrákat[5]), amelyek között a siker, a versengés, az önérvényesítés egyértelműen középpontban állnak. Érdemes itt emlékeztetnünk a Barcsi Tamás által említett tényre, hogy az általa „hétköznapi szadizmusként" említett viselkedésformák elkövetői általában a „sötét hármasnak" nevezett

[5] https://geerthofstede.com/country-comparison-graphs/

személyiségjegyek hordozói, ezek közé tartozik a szubklinikus narcizmus is (Barcsi 2023. 93–94), amelynek egyik tipikus változata a machiavellizmussal is gyakran társuló versengő grandiózus (vagy arrogáns) narcisztikus viselkedés (Paál 2014. 142–145).

Témánk szempontjából különösen érdekes a bizalom szociológiai vizsgálata. A társadalmi bizalom az OECD *Guidelines on Measuring Trust* című kiadványa alapján azt mutatja meg, hogy egy személy mennyire hisz abban, hogy egy személy vagy intézmény az ő pozitív várakozásainak megfelelően fog cselekedni (OECD 2017. 42). Ennek kérdőíves mérésére különböző pszichológiai mérőeszközök állnak rendelkezésre, például az Interpersonal Trust Scale; a General Social Survey vonatkozó iteme („Általánosságban, Ön szerint a legtöbb emberben megbízhatunk, vagy nem lehetünk eléggé óvatosak az életben?"); a Rosenberg-féle Faith in People Scale; az Attitudinal Measures of Trust; a Behavioral Measures of Trust (Dijksra 2013). A társadalmi bizalom mibenlétéről és működéséről különböző elméleteket dolgoztak ki a szociológusok és a pszichológusok, ezért a fogalom tartalma meglehetősen vitatott (Delhey – Newton 2003), mindenesetre a szubjektív jólléttel való összefüggése empirikusan igazolt tény. A Berlini Társadalomtudományi Kutatóközpont (WZB) által koordinált Euromodule felmérést 1999 és 2001 között folytatták Magyarországon, Szlovéniában, Spanyolországban, Svájcban, külön a korábbi Kelet- és Nyugat-Németországban, valamint egy nem európai államban, Dél-Koreában. A kérdések között megtalálhatók voltak az élettel való megelégedettségre, a munkahelyhez való viszonyra, a boldogságra, az optimizmusra és a szorongásra vonatkozó tételek, amelyek alapján igazolható a bizalom és a szubjektív jóllét közötti összefüggés (Delhey – Newton 2003. 104). A kevesebb társadalmi feszültség, a jobb életszínvonal, a több munkalehetőség, a demokratikus részvételi lehetőségek szélesebb köre, a szilárdabb közbiztonság, valamint a nagyobb személyes kapcsolati háló mind hozzájárul a szubjektív bizalomhoz (Delhey – Newton 2003. 110–112). Ez azt is jelenti, hogy a kölcsönös elismerés (kevesebb társadalmi feszültség, szélesebb körű demokratikus részvételi lehetőségek) és az együttműködés (nagyobb személyes kapcsolati háló) kapcsolatban van a társadalmi bizalommal és ezzel együtt a társadalom tagjainak életminőségével. A bizalom és a szubjektív jóllét közötti kapcsolatra mutat rá Yann Algan *Trust and social capital* című tanulmánya is, amely ezt összekapcsolja az egy főre jutó jövedelemmel (amelynek nagysága korrelál az általános bizalom szintjével, bár ezek között a kauzális viszony egyik irányban sem igazolható). A World Value Survey, a European Value

Survey és az Afrobarometer több mérési hullámában 106 ország vett részt 1981 és 2008 között, ez alapján a magasabb egy főre jutó jövedelemmel rendelkező országokban magasabb volt az általános bizalom szintjének átlaga, és a szubjektív jóllét is (Algan 2018. 286–287). Az együttműködés és a bizalom szorosan összefügg, ezért tanulságos számunkra annak ténye, hogy „azok az emberek elégedettebbek az életükkel, akiknek környezetét a bizalom és a szavahihetőség jellemzi, és maguk is megbízhatók és szavahihetők" (Algan 2018. 287).

Mindez közvetlenül összefügg a társadalmi kohézió kérdésével, amelynek hiánya negatívan hat a társadalmi bizalomra, és az együttműködés helyett a versengés stratégiáját helyezi előtérbe. Ez pedig egyértelműen rontja a társadalom tagjainak életminőségét. A jó élet etikai szempontja mellett ez társadalomontológiai és antropológiai szempontból is egyértelmű érvnek tekinthető az egocentrikus-versengő viselkedés társadalmi normalizálása ellen. A European Quality of Live Survey 2003-as és 2007-es felmérései (utóbbiról lásd Watson et al. 2010) igazolták a Pamela Abbott és Claire Wallace által továbbfejlesztett társadalmi életminőség modellt (Social Quality Model), amely szerint egy jó társadalom (*decent society*) előmozdítja polgárai jóllétét. Ennek négy tényezője: a gazdasági biztonság; a társadalmi kohézió; a társadalmi befogadás; és a képessé tétel (*empowerment*). Ezeket a személyes élettörténet, a globális tényezők, valamint a rendszerszintű és intézményi (társadalmi és közösségi) hatások összjátékának eredményeként kell tekintenünk (Abbott – Wallace 2012. 155). Filozófiai-társadalomelméleti szempontból a megközelítés a szolidaritás alapjának a többi ember autonómiájának (beleértve ebbe a – nem jogi értelemben vett – cselekvőképességét, ágenciáját) elismerését tekinti (ezt hangsúlyozza az *empowerment* dimenziója a modellben). Az „emberhez méltó élet élvezete" (*enjoy a dignified lifestyle*) mint cél (Abbott – Wallace 2012. 156) magában foglalja az emberi méltóság univerzalitását és az egyéni választás lehetőségét, az egyéneknek és életformájuknak a maguk különösségében való elfogadását (amelyet a társadalmi befogadás foglal magában). A létbiztonság („gazdasági biztonság") tehát az emberi jogokon belül a szociális jogok koncepciójához hasonlóan az ember lényegének megfelelően a jó életre való törekvést állítja középpontba. A társadalmi kohézió jelentése közel áll a szolidaritáshoz (ahogyan a társadalmi befogadásé is ezzel függ össze), és előfeltétele a bizalomnak: „a társadalmi kohézió a társadalmat összetartó kötőanyag, amely megteremti a bizalmat" („the glue that binds a society together and creates trust"), amely nélkül nem létezhet jogbiztonság és stabilitás (Abbott

- Wallace 2012. 156). A modell hangsúlyozza a társadalmi befogadás szerepét a személyes jóllétben, beleértve ebbe a közelebbi (rokoni, baráti) és a szélesebb személyes kapcsolatokat és a rendszerszintű társadalmi kötelékeket, intézményi és szervezeti kapcsolódásokat. A jó élet társadalmi keretei szempontjából a fentiek értelmében egyértelműen az együttműködés az az attitűd, amely lehetőséget ad mások jó életre való törekvésének elismerésére, ellentétben az egocentrikus-versengő mentalitással, viselkedéssel.

VII. Összegzés

A fentiekben a racionális énként felfogott egyének versengő narcizmusa kapcsán vizsgáltuk a hétköznapi kegyetlenség kérdését. A túlzott énközpontúság eszerint társadalmi patológia, amely korlátozza a jó élet lehetőségét, kimutathatóan káros a testi-lelki egészségre, ahogyan azt neurobiológiai és szociológiai vizsgálatok bizonyítják. A feladatként adódó kérdés: hogyan lehet személyközi és társadalmi szinten orvosolni ezt a káros működésmódot. (A kérdés hatalmi vonatkozásainak, a jelenség haszonélvezőinek tárgyalására itt nincs tér, csupán annyiban, hogy a kapitalista világrendszer hipotetikus eltűnése nem feltétlenül jelenti a probléma megoldását.) A kölcsönös elismerés programja puszta elméleti konstrukcióként csupán progresszív ideológia, amelynek világképet és habitust formáló ereje korlátozott, sőt, napjainkban egyre gyakoribb, hogy ellenzést vált ki. A személyes kapcsolatokban érvényesülő affektív alapok (szimpátia, szeretet, barátság, kötődés, törődés) nélkül nem képzelhető el olyan közös életvilág-tapasztalat, amely megerősítené a társadalmi bizalmat és a proszociális viselkedésmintákat, a segítőkészséget, az összefogást, az önzetlenséget. A hétköznapi kegyetlenség esetei ezek hiánytünetei. A kritikai elmélet hegeliánus észelméleti kiindulópontjáról bebizonyosodott, hogy nem képes előmozdítani a „jól sikerült társadalmasodást" (Honneth 2010. 67). Axel Honneth arra hívja fel a figyelmet, hogy az elmélet képviselői számára „mindig az az elképzelés az alapja, hogy a kooperáció felszabadító gyakorlata felé fordulás ne[m] egy affektív kötődésből és ne[m] a csoport-hovatartozásból vagy az egyetértés érzelmeiből, hanem csakis a racionális belátásból kifolyólag" következhet be (Honneth 2010. 70). Úgy tűnik, a (racionális érveken nyugvó) felvilágosítás, tudatosítás programja elégtelen a társadalmi struktúra megváltoztatására - amely ha sikerülne is, mint említettük, önmagában nem szavatolná az interperszonális

kapcsolatok patologikus működésének megváltozását. A mindennapi élet, a megélt tapasztalat affektív, proszociális elemeinek nagyobb a jelentősége a jó élet lehetőségének biztosítása szempontjából, mint a racionalitásnak, amelynek újraértékelésére Honneth elismeréselmélete sem képes. Amennyiben a kommunitarizmustól való elhatárolódás kényszere határozza meg ezt a kritikai álláspontot, amely tabusítja a közösség fogalmát, az autonóm szubjektumok önmegvalósításának eszménye óhatatlanul magában hordozza az énközpontú reflexiós-racionális perspektívát, ahelyett, hogy a kölcsönös elismerés affektív alapjait állítaná középpontba.

Irodalom

Abbott, Pamela - Wallace, Claire 2012. Social Quality: A Way to Measure the Quality of Society. *Social Indication Research* 108. 153–167. DOI: 10.1007/s11205-011-9871-0

Algan, Yann 2018. Trust and social capital. In Stiglitz, Joseph - Fitoussi, Jen-Paul. - Durand, Martine (szerk.) *For Good Measure. Advancing Research on Well-being Metrics Beyond GDP*. OECD Publishing.

Argyle, Michael 1991. *Cooperation. The Basis of Sociability*. London - New York, Routlege.

Barcsi Tamás 2023. *Embertelenség az együttérzés korában. Filozófiai vázlat a kegyetlenségről*. Budapest - Máriabesnyő, Bölcsészettudományi Kutatóközpont - Attraktor.

Bauer, Joachim 2012. *Az együttműködő ember. Alapvető motivációink a neurobiológiai kutatások fényében*. Ford. Turóczi Attila. [Budapest], Ursus Libris.

Bauman, Zygmunt 1995. *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Oxford, Blackwell.

Beck, Ulrich 2003. *A kockázattársadalom. Út egy másik modernitásba*. Budapest, Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság - Századvég.

Bene Adrián 2023. Az emberi méltóság Jean-Paul Sartre filozófiájában. In Barcsi Tamás et al. (szerk.) *Globális igazságosság, emberi jogok, jogászi etika: Szabó Gábor-emlékkötet*. Pécs, Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar. 65–78.

Bishop, Robert C. 2007. *The Philosophy of the Social Sciences*. London - New York, Continuum.

Butler, Joseph 1977 [1726]. Az emberi természetről, avagy az ember mint erkölcsilg cselekvő alany. Ford. Fehér Ferenc. In Márkus György (szerk.) *Brit moralisták a XVIII. században.* Budapest, Gondolat. 251–308.
Butler, Joseph 1977 [1736]. Értekezés az erény természetről. Ford. Fehér Ferenc. In Márkus György (szerk.) *Brit moralisták a XVIII. században.* Budapest, Gondolat. 309–321.
Delhey, Jan –Newton, Kenneth 2003. WHO TRUSTS? The origins of social trust in seven societies. *European Societies.* 5/2. 93–137. DOI:10.1080/1461669032000072256
Dijkstra, Jacob 2013. Put your money where your mouth is: Reciprocity, social preferences, trust and contributions to public goods. *Rationality and Society.* 25/3. 290–334. DOI: 10.1177/1043463113492305
Giddens, Anthony 1991. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age.* Cambridge, Polity Press.
Honneth, Axel 2010. Az ész társadalmi patológiája. Ford. Berger Viktor. *Fordulat* 10. 61–85.
Honneth Axel 2013. *Harc az elismerésért. A társadalmi konfliktusok morális grammatikája.* Ford. Weiss János. Budapest, L'Harmattan.
Hume, David 1996 [1751]. Tanulmány az erkölcs alapelveiről (részletek). Ford. Babarczy Eszter – Horkay Hörcher Ferenc – Schmideg Ádám – Szűcs Tamás. In Horkay Hörcher Ferenc (szerk.) *A skót felvilágosodás.* Budapest, Osiris. 61–84.
Hutcheson, Francis 1977 [1725]. Vizsgálódás az erkölcsi jóról és rosszról. Ford. Fehér Ferenc. In Márkus György (szerk.) *Brit moralisták a XVIII. században.* Budapest, Gondolat. 325–389.
Inglehart, Ronald – Welzel, Christian 2005. *Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence.* New York, Cambridge University Press.
Keller Tamás 2009. *Magyarország helye a világ értéktérképén.* Budapest, TÁRKI.
Mill, John Stuart 1994 [1859]. *A szabadságról.* Ford. Pap Mária. Budapest, Századvég.
OECD 2017. *OECD Guidelines on Measuring Trust.* Paris, OECD Publishing. DOI: 10.1787/9789264278219-en
Paál Tünde 2014. A Sötét Hármas – a narcizmus, a machiavellizmus és a pszichopátia evolúciós gyökerei. In Gyuris Petra – Tisljár Roland (szerk.) *Az evolúció árnyoldalai.* Budapest, Akadémiai. 136–160.
Poster, Mark 1975. *Existential Marxism in Postwar France.* Princeton, Princeton University Press.
Sartre, Jean-Paul 1983. *Cahier pour une morale.* Paris, Gallimard.

Sartre, Jean-Paul 1991a [1946]. *Vádirat az antiszemitizmus ellen.* Ford. H. Perci Éva. Cserépfalvi – Göncöl [a Káldor György kiadóvállalat által 1947-ben kiadott kötet alapján].
Sartre, Jean-Paul 1991b [1946]. *Exisztencializmus.* Ford. Csatlós János. Budapest, Hatágú Síp Alapítvány.
Taylor, Charles 1997. Az elismerés politikája. Ford. John Éva. In Feischmindt Margit (szerk.) *Multikulturalizmus.* Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium. 124–152.
Watson, Dorothy – Pichler, Florian – Wallace, Claire 2010. *Second European Quality of Life Survey. Subjective well-being in Europe.* Luxembourg, Office for Official Publications of the European Communities.
Welzel, Christian 2013. *Freedom Rising: Human Empowerment and the Quest for Emancipation.* New York, Cambridge University Press.

Nemes László

MINDANNYIAN KEGYETLENEK VAGYUNK (?)

Erény, szituáció, erkölcsi relativizmus

Barcsi Tamás könyve a kegyetlenség jelenségeinek gazdag, filozófiai, irodalmi, művészeti forrásokból táplálkozó, számos különböző megközelítést bemutató értelmezését kínálja. A főcímben megjelenő kifejezés az embertelenség, miközben központi témája az (alcímben szereplő) kegyetlenség, ami rögtön ad egy lehetséges értelmezést is: a kegyetlenség az embertelenség egyik fő formája. Egyéb fogalmak, amelyek a könyvben, mintegy a kegyetlenség szinonimájaként, vagy legalábbis ahhoz közeli jelentéstartalommal bukkannak fel, az erőszak, az agresszió és a szadizmus. A kötet e fogalmak árnyalt kultúrtörténeti reprezentációját, etikai és filozófiai értékelését mutatja be. Látnunk kell, hogy a kulcsfogalmak egymáshoz közel állnak, és egymás megértését segítik, valójában mégis különböző szempontokra mutatnak rá. Az agresszió biológiailag értelmezhető jelenség, leginkább a motiváció terén jelentkezik, a szadizmus pszichológiai szélsőség, míg az erőszak – bár az erőszakos ember az agresszív ember szinonimája lehet – bizonyos cselekedetekre utal, amelyek másoknak, embereknek vagy állatoknak fájdalmat, szenvedést okoznak.

Rövid értekezésemben egy más megközelítést alkalmazok, abban a reményben, hogy ez is megvilágító lehet a kegyetlenséggel kapcsolatos összetett fogalmi és filozófiai elemzésben. Ez a megközelítés az *erényetikáb*ól táplálkozik. Azt a kérdést járom körül, hogy a kegyetlenség jelenségköre hogyan kapcsolható az erények és azok hiánya, az erkölcsi hiányosságok, bűnök szókészletéhez. Kiindulópontom az a feltevés, hogy a kegyetlenség, *per definitionem*, a kegyesség hiánya, annak ellentéte. A kegyesség egy mára nehezen értelmezhetővé vált, ritkán használt kifejezés, azonban még így is segítségünkre lehet a kegyetlenség megértésében.[6] A kegyesség, mint ellentéte, annyiban árnyalja a kegyetlenségről kialakult képet, hogy kifejezetten az erényetikai hagyományban, annak antik és keresztény változatában jelenik meg. Olyan általános erkölcsi kvalitásként tehát, amely

[6] Az angol nyelvhasználatban itt a *mercy*, a *merciful* és a *merciless* kifejezések a leginkább helyénvalók, kevésbé a *cruel*, *cruelty*.

a személy gondolkodásában, döntéseiben és cselekedeteiben megmutatkozó következetes diszpozícióként értelmezhető. Az erény az antik erkölcsfilozófia központi eleme, elsősorban Arisztotelészhez szokás kapcsolni, de a 18. századig meghatározó volt a filozófiai és vallási etikai rendszerekben és az oktatásban, Európában és Európán kívül egyaránt. Az erény és a jellem nem elkülönült cselekedetek etikai megítélésére utalnak (ahogy az a modern filozófiai etikában az elmúlt évszázadok során meghatározóvá vált), hanem a személyes erkölcsi és intellektuális kiválóság ideálját jelenítik meg a „hogyan legyek jó ember, hogyan éljek jó életet" kérdéseivel kapcsolatban.

Az erényetikai megközelítés annyiban vethet fényt a kegyetlenség és kegyesség fogalmaira, hogy azok nem egyes cselekedetekre, hanem emberi személyek erkölcsi kvalitásaira vonatkoznak, így kegyes vagy kegyetlen emberről beszélhetünk, ez utóbbi esetében olyan személyről, akiből tartósan hiányoznak a kegyességhez szükséges erénybeli tulajdonságok. A kegyesség vonatkozásában eszünkbe juthatnak olyan egyéb erényetikai fogalmak, mint az irgalmasság, nagylelkűség és igazságosság, illetve olyan kifejezések, mint a kegyelem, megkegyelmez, kegyeibe fogad, kegyet gyakorol, kegyeskedik, őkegyelmessége, kegyed, stb. A kegyesség önmagában is erény, kiindulópontul nézzünk erre egy példát, Carl Spitteler (1845–1924) Nobel-díjas svájci író és költő *Csak király* című versét (1892), Szerb Antal fordításában:

> Cornelius Clemens konzul szólt: „Kívánom,
> hogy minden rabszolgám csak azt a munkát
> kapja, amelyhez kedve, vágya vonja.
> Csak mit szivesen, azt végezzük jól el.
> Rossz helyre téve mit sem ér az ember,
> jó fazekas is kontár kerti munkán."
>
> De egyszer szemlét tartott birtokán
> s látott egy szolgát, akin gúnyolódtak
> a többiek, mert az után s ügyetlen
> munkált az úton, tétován, ütése
> saját ujját sebezte kalapáccsal.
>
> Kedvetlenül fordul tiszttartójához
> a konzul és szemével kérdi, mint van.
> „Bocsáss meg", szól az, „mindent megpróbáltam
> a kallótól a takács műhelyéig,
> de ez bizony nem értett semmihez sem."

> Cornelius Clemens most türelme-vesztve
> ily szóval fordult az ügyefogyotthoz:
> „Mi volt hát otthon, mondd, a mesterséged?"
> A rabszolga bánatfelhőzte arcát
> sötét gőggel emelte: „Csak király."
>
> A konzul hallgatott, részvéte felkelt
> s az ember sorsán hosszan eltünődött.
> S mert kegyes úr volt, így szólt: „Öljétek meg."

Ez a fenséges költemény zavarba ejtő, mivel a kegyes úr úgy kegyelmez meg a rab királynak, hogy megöleti, nem pedig úgy, hogy életben hagyja, megkönnyíti sanyarú helyzetét vagy szabadon engedi, hogy mint bukott uralkodó éljen tovább, szégyenben, ami felveti a kegyes halál, a méltóság és igazságosság kérdéseit is. A konzul voltaképpen *megkegyelmez* a királynak, mivel a rabság megalázó helyzetéből kimenekíti egy elfogadhatóbb helyzetbe, ami ebben az esetben a halál. A konzul kegyet gyakorol, mivel a királyt eredetileg nem ítélték halálra, így döntése szembemegy a törvényes ítélettel. A kegyelem gyakorlása, a mai elnöki kegyelemé is, nem azt jelenti, hogy az elkövetett bűnt semmisnek tekintjük, vagy megbocsátjuk, hanem egy különleges gesztussal felülemelkedünk az előírásokon, törvényi kereteken, valamiféle emberséget tanúsítva a rideg szabályokon túl.

A kegyesség ebből a perspektívából érthető meg, a kegyes ember képes arra, hogy saját helyzetét a formális előírásokon kívül is értelmezni tudja, időről-időre, de csak ritkán felfüggesztve azokat. A kegyesség eszerint arra való nyitottság és készség, hogy felülemelkedjünk az előírásokon, azon, amit racionális módon tennünk kellene. A kegyesség valamiképpen irracionális, de nem szeszélyes, amennyiben valamiféle intuitív mérlegelés szükséges hozzá, ami a nagylelkűség és igazságosság erkölcsi erényeivel rokonítja. Látnunk kell továbbá, hogy a kegy, kegyesség mindig hatalmi pozícióból értelmezhető. A megkegyelmez, kegyeskedik, kegyeibe fogad és hasonló kifejezések aszimmetrikus viszonyt sugallanak, a kegy gyakorlása pedig egyirányú: *fentről* irányul *lefelé*. Az egyik fél uralmi, a másik pedig kiszolgáltatott helyzetben van. Az egyik *ad* valamit a másiknak, amire neki szüksége van.

Ha visszatérünk a kegyetlenség fogalmához, a kegyesség hiányaként értelmezve, azt találjuk, hogy nem szükséges hozzá rossz szándék, agresszivitás vagy irracionális motiváció, éppen ellenkezőleg, a kegyesség hiánya abban nyilvánul meg, hogy az illető személy nem

elég rugalmas, túlságosan kötik a formális keretek és előírások. Azt a bírót, királyt vagy elnököt, aki soha nem kegyelmez meg a bűnösnek, aligha nevezhetjük kegyetlennek. De nem is erről van szó. Hanem arról, hogy aki teljes mértékben engedelmes szolgájává válik az előírások külső, gyakran gépiesen rideg rendszerének, elveszíti azt az eredendő emberségét, ami az erényes döntésekhez elengedhetetlen. Az emberség tehát a merevséggel és a gépies automatizmussal kerül szembe. A kegyetlenség tiszta formája a hűvös racionalizmus, a gép kérlelhetetlen zakatolása. A vak engedelmesség. A kegyesség gyakorlása, bármennyire is problematikus legyen az etikai és jogi következetesség szempontjából, emberi megalapozását adja a törvényeknek. Nem a kiszámíthatatlan, gonosz önkényúr a kegyetlenség elsődleges példája, hanem a parancsokat fenntartások nélkül teljesítő alattvaló. A szadizmus is, mint arra Horkheimer és Adorno (1990) rámutatott, a racionális megtervezettségből és a kiszámított, érzéketlen gépiességből fakad.

Az 1990-es évektől, abban az időben, amikor az erényetika egyfajta reneszánszát élte, főleg angolszász nyelvterületen, egyre több erkölcsfilozófus igyekezett ezt a tiszteletreméltó etikai hagyományt újraéleszteni, ennek a törekvésnek egy erős kritikával kellett szembesülnie, amelyet *szituácionizmusnak* neveztek. A szituácionista nézetet valló kritikusok, mint John Doris, az erényetikai hagyomány feltevéseit a következetesen megjelenő erkölcsi diszpozíciókról az 1970-es évek kiterjedt, ám a filozófiában jórészt visszhang nélkül maradt szociálpszichológiai kutatásokkal állították szembe, amelyek arra mutattak rá, hogy az emberek etikai döntéseit és erkölcsi viselkedését akár a legjelentéktelenebbnek tűnő környezeti tényezők (pl. hangok, szagok, érintés, sietség) is alapvetően befolyásolják (Doris 2002). Így aztán megkérdőjeleződik az a mögöttes empirikus hipotézis, amely az erényetikát megalapozza, hogy az emberek erkölcsi viselkedését elsősorban a szilárdan meglévő erényeik és erkölcsi jellemük határozza meg, ami alapján a döntéseik megbízható módon előre is jelezhetők (Nemes 2012). Az engedelmesség, azaz a társas hatás is ebbe a sorba tartozik. Ha más emberek megkérnek minket valamire, utasítanak minket, parancsolnak nekünk – de sokszor elegendő a puszta jelenlétük is – az hasonlóképpen térithet el minket azoktól az erkölcsi normáinktól, amelyeket egyedül, vagy társas környezetben fejlesztettünk ki és vallottunk magunkénak.

Stanley Milgram 1961 és 1963 között végezte híres (esetleg hírhedt) kísérletét az engedelmességről, amelyre sokszor úgy hivatkoznak, mint ami az emberben meglévő gonoszságot, erőszakos hajlamot

tárta fel, pedig éppen ellenkezőleg, arra mutatott rá, hogy bár az emberek nagy többsége irtózik az erőszaktól, a másoknak való fájdalom- és szenvedésokozásától, a tekintélynek vagy hatalomnak való engedelmesség, alkalmasint ugyanebből kifolyólag, felülírja ezt az ellenkezést. A tekintélyt Milgram kísérletében nem az Inkvizíció vagy a Gestapo képviselte, hanem fehér köpenyes tudósok (pontosabban, akik ezt a szerepet játszották), akik biztosították a kísérletben részt vevő személyeket, hogy ők pontosan tudják, mit cselekszenek, és az helyénvaló.

Ebben áll a gonosz – Hannah Arendt óta ismert – banalitása. Mint egy korábbi írásomban megjegyeztem:

> [N]em csupán tudományos belátásokról van itt szó. Történelmi tapasztalatok nagyban alátámasztják azt a félelmet, hogy valójában nem vagyunk urai saját cselekedeteinknek. A huszadik század legsúlyosabb tapasztalata éppenséggel nem az volt, hogy az emberek milyen *gonoszak* tudnak lenni, hanem az, hogy még csak gonosznak sem kell feltétlenül lenni embertelenségek elkövetéséhez, a gonosz legtöbbször mennyire *banális*. A legtöbb esetben a fizikai és társas környezet határozza meg, hogy milyen döntéseket hozunk, miként viselkedünk, milyen emberekké válunk. (Nemes 2012. 66.)

A kegyetlenség erkölcsi jellemhibájának, bűnének egy további forrását képezik a megváltozott eszközeink, abban az értelemben, ahogy használatuk révén egyre távolabb kerülünk, fizikailag és érzelmileg is, cselekedeteink következményeitől. Konrad Lorenz nevezetes, eredetileg 1963-ban megjelent, *Az agresszió* című könyvében (Lorenz 2004) mutatott rá a technológiai fejlődésből fakadó érzelmi eltávolodás negatív hatásaira:

> Bár az erkölcsi felelősségérzet s vele az ölést tiltó gátlás jócskán kifejlődött az emberben a kőbalta feltalálása óta, azért közben a gyilkolás eszközei is fejlődtek, a dolog mintegy könnyebbé vált, s a pusztítás kifinomult technikái áttételesebbé is tették az ilyen cselekvést, tehát az elkövető elvontabban cselekszik, számára nem olyan szívbemarkolóak saját tettének következményei. A messze hordó fegyverek jóvoltából az, aki gyilkol, tulajdonképpen nem is 'tudja', mit tesz. Tettének borzalmas következményei nem kavarják fel, mert nem szembesül közvetlenül a ténnyel, hogy miután ő meghúzta a ravaszt, egy ember

SZTE Klebelsberg Könyvtár és Levéltár SZEGED 6.

csontja eltörik, a láthatatlan ellenfélnek szétszaggatva fordul ki a bele! (Lorenz 2004. 278–288.)

Majd így folytatja:

> Épelméjű ember ma el nem indulna vadászni, ha a nyulat vagy őzet foggal-körömmel kellene szétszaggatnia. Tetteink következményeinek észlelésétől tehát megvédtük magunkat, s így fordulhat elő az, hogy valaki, aki még egy rossz kölyöknek is csak nehezen tudna egy pofont lekeverni, öldökölni indul, nem is szólva arról, hogy képes megnyomni az atomkioldó gombot, vagy kilőni egy rakétát, pályára indítván a halált, amely száz meg száz gyerek pusztulását jelenti. Derekas családapák városok százait bombázták szét. (Lorenz 2004. 288.)

Egy másik könyvben pedig a következő különös megjegyzést teszi Lorenz: „Én is eszem húst, de borjúhúst alig. A húsevés természetes dolog, de ha magamnak kéne levágnom az állatot, amelyet meg akarok enni, biztos, hogy sohasem ennék marhahúst. Az én értékrendem ezt diktálja. Sose venném a lelkemre, hogy megöljek egy tehenet" (Lorenz 2006. 171).

Vélhetően mindannyian úgy gondolunk magunkra, mint akik nem kegyetlenek, akik még a leginkább megterhelő viszontagságokat is anélkül élnénk túl, hogy nem akarnánk másoknak tudatosan szenvedést okozni, de ha mégis, örömünket aligha lelnénk ebben. Az erényetikával szemben megfogalmazott szituácionista kihívás azonban arra int minket, hogy óvatosabban kell bánnunk nemcsak az ilyen kijelentésekkel, hanem az erkölcsi tulajdonságainkkal is. Jól tesszük, ha felkészülünk az ilyen eshetőségekre, tudatosan kerülünk bizonyos helyzeteket vagy valahogy megpróbálunk felkészülni az erényeink megpróbáltatásaira. A helyzet nem reménytelen, a pszichológiai kutatások sem azt állítják, hogy az emberiesség alapjaihoz ne tudnánk ragaszkodni, a legnehezebb körülmények között is.

> Ha azt firtatjuk, hogy mi válthatta ki a magatehetetlen sebesültek lekaszabolását, azt a kérdést is fel kell tennünk, hogy egyáltalán érdemes-e a 'kegyetlenség' fogalmát alkalmaznunk bármely, harc közben elkövetett cselekményre is. A válaszunk az, hogy természetesen igen. Mert hiába igaz az, hogy a csatában szélsőséges stresszhelyzeteknek vannak kitéve az emberek, és nemkülönben az is, hogy a katonai szervezet működése

> jórészt emberölésre *kényszeríti* a katonákat (mint például a 'tölts-tüzelj' szekvenciája), sem a harc feszültsége, sem pedig a csatában uralkodó körülmények nem oltják ki teljesen a szabad akarat érvényesülésének lehetőségét, aminthogy azt sem teszik sohasem eleve lehetetlenné, hogy az ellenségként szemben állók kölcsönösen felismerjék egymás emberi lényegét. – írja John Keegan *Waterloo* című könyvében (Keegan 1990. 165).

Nemrégiben Steven Pinker *Az erőszak alkonya* című könyvében (Pinker 2018) érvelt úgy, hogy – minden ellenkező benyomás ellenére – az erőszak mennyisége rohamosan csökken a világban. Ha el is fogadjuk Pinker elemzéseit, fel kell hívnunk a figyelmet arra is, hogy ez nem csupán mennyiségi kérdés, mivel időközben az erőszakról (ehhez hasonlóan a kegyetlenségről) kialakult fogalmunk is változik, mégpedig úgy, hogy érzékenyebbek leszünk a negatív jelenségekre, a kritériumokat tágabban határozzuk meg, röviden, olyan megnyilvánulásokat is erőszaknak (kegyetlenségnek) tekintünk, amiket korábban nem. A könyvről írt recenziómban (Nemes 2018) a következőképpen fogalmaztam: „A disznóvágás, cirkuszi elefántok kiképzése, rákiabálni egy iskolás vagy sportoló gyerekre, az erőszakos udvarlás, a házasságon belüli veszekedés, a paternalista orvosi attitűd például egy adott történeti/kulturális környezetben nem számít erőszaknak, míg egy másikban igen."

Lehet, hogy száz év múlva az utódaink borzadva gondolnak ránk, mondván, ezek a 21. századi emberek még ipari méretben gyilkolták az állatokat, macskákat tartottak a lakásaikban, ökölvívó mérkőzéseket rendeztek, és így tovább, kedvünkre folytathatjuk a sort. Ha elég tágra nyitjuk a lehetséges értékrendek társadalmi megjelenését, biztosak lehetünk abban, hogy találunk olyan elveket és gyakorlatokat, amelyek számunkra elfogadottak, de mások számára, a jelenben, múltban vagy jövőben, kegyetlennek tűnnek. A mai eltörléskultúra (*cancel culture*) hasonló módon kérdőjelezi meg a korábbi időszakok értékrendjét. A kegyetlenség vonatkozásában fontos eldönteni, hogy az inkább egy belső értékelés vagy egy tágabb külső megítélés kérdése, hol húzhatók meg az emberiesség egyetemes alapértékeinek határai, és azok hogyan alkalmazhatók általános elvekként a gyakorlatban.

Az utólagos elemzések a régi gyakorlatokat, erkölcsi nézeteket gyakran meghaladottnak, helytelennek, sokszor kifejezetten kegyetlennek ítélik. Nem kell feltétlenül nagyon erőszakos dolgokra gondolnunk, mint a rabszolgatartás, a háborúk, az eretnekek üldözése,

vagy a halálbüntetés; ide tartoznak olyan jelenségek is, mint a vallási térítés, a gyarmatosítás, a hagyományos nevelési módszerek, az állatkertek, ki tudja, talán egyszer majd a házasság intézménye is, az eutanázia engedélyezése, vagy éppen tiltása, az, hogy az emberek többsége kórházakban hal meg. De akár tudományos eljárások is, például, hogy a 19. századi ornitológia jórészt elpusztított madarak és tojások gyűjtéséből állt, gyakran a kihalás szélére taszítva fajokat, vagy a behavioristák és az orvoskutatók laboratóriumi állatkísérletei. Ami azt illeti, Milgram kutatásai is megkérdőjelezhetők a mai tudományetikai kritériumaink alapján.

Lehetek-e úgy kegyetlen, hogy én magam nem érzem magam annak és a környezetem sem tart annak? Kegyetlen volt-e a nagyanyám, aki csirkét vágott a családi ebédhez, a bíró, aki halálos ítélettel sújtotta a súlyos bűncselekmények elkövetőjét, a tudós kutató, aki majmokat fertőzött meg halálos betegségekkel, a gyermekeivel az állatkertbe látogató szülő? A világ népességének nagy része például ma húsevő, mégpedig olyan állatok húsát eszi, amelyeket nagyüzemi körülmények között tartottak és ipari módon mészároltak le, dolgoztak fel. Mekkora a globális problémák megoldásában az egyéni felelősségünk, milyen kötelességünk van a szükséges ismeretek elsajátításában, ezzel együtt mennyiben véd meg a kegyetlenség vádjától a nem megfelelő tájékozottság? Ezek messzire vezető kérdések, itt csak jelzem, hogy ezek is a kegyetlenség problémái közé tartoznak, illetve arra hívom fel a figyelmet, hogy az erényetikai felfogással szemben itt bemutatott három kifogás, azaz az erkölcsi döntés közvetlen szituációjának környezeti hatása, az érzelmi bevonódás technológia által érvényesülő gyengülése, valamint a tágabb kulturális kontextusának relativizáló hatása, miként tehetik problémássá a kegyetlenséggel szembeni védekezésünket, a kegyesség erényének kifejlesztését és hatékony érvényesítését. Barcsi Tamás szavaival zárva: „Küzdenünk kell a hétköznapok nyilvánvaló és kevésbé nyilvánvaló kegyetlenségei ellen, mert egy civilizált társadalom is könnyen átalakulhat olyan hellyé, ahol természetessé válnak azok az embertelenségek, amelyek megragadására már megfelelő szavaink sincsenek" (Barcsi 2023. 241).

Irodalom

Barcsi Tamás 2023. *Embertelenség az együttérzés korában: Filozófiai vázlat a kegyetlenségről.* Budapest – Máriabesnyő, Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Attraktor.

Doris, John 2002. *Lack of Character: Personality and Moral Behavior.* New York, Cambridge University Press.

Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. 1990. *A felvilágosodás dialektikája: Filozófiai töredékek.* Ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly. Budapest, Gondolat – Atlantisz.

Keegan, John 1990. *Waterloo.* Ford. Bart István. Budapest, Európa.

Lorenz, Konrad 2004. *Az agresszió.* Ford. Tandori Dezső és Zoltai Ildikó. Budapest, Cartaphilus.

Lorenz, Konrad 2006. *„Mentsétek meg a reményt!" – Beszélgetések Kurt Mündllel.* Ford. Bakay Dóra. Budapest, Cartaphilus.

Nemes László 2012. Szituáció, erény és lelemény: Az erkölcsi felelősség kérdése egykor és ma. *Magyar Filozófiai Szemle.* 56/3. 65–81.

Nemes László 2018. *O tempora, o mores!* Recenzió Steven Pinker *Az erőszak alkonya* című könyvéről. http://www.elitmed.hu/ilam/gondolat/o-tempora-o-mores-15684/ (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Pinker, Steven 2018. *Az erőszak alkonya: Hogyan szelídült meg az emberiség?* Ford. Gyárfás Vera. Budapest, Typotex.

Balogh László Levente

A SEBZÉS MESTERSÉGE

Gondolatok a kínzásról

I. Bevezetés

Barcsi Tamás *Embertelenség az együttérzés korában. Filozófiai vázlat a kegyetlenségről* című könyvének borítóján egy ismeretlen alkotótól származó, kínzást ábrázoló metszet látható. A jeleneten egy lekötözött férfi szájába vizet öntenek, miközben fejét leszorítják és orrát befogják. A *waterboarding*, vagy vízbefojtás a kínzás egy régi, széles körben elterjedt módja, amely a megkínzott emberben a fulladás érzését kelti. Annak ellenére, hogy a borítón egy kínzási jelenet szerepel, és a szövegben is végig jelen van a motívuma, a szerző nem tárgyalja a kínzást szisztematikusan, miközben éppen a kegyetlenség legnyilvánvalóbb, ugyanakkor legtitkosabb, éppen ezért legellentmondásosabb formájáról van szó. A könyv egyik legnagyobb erényének azt tartom, hogy a kegyetlenséget mint morálisan elfogadhatatlan szándékos szenvedésokozást megkülönbözteti az általános értelemben vett erőszaktól (Barcsi 2023. 5). Azt számos aspektusból vizsgálja, de azon belül az egyes formákat nem választja el élesen egymástól, aminek persze lehet az az oka, hogy az egyes jelenségek kapcsán hiába keresnénk egyértelműséget, mégis úgy gondolom, hogy a kínzás meglehetősen komplex jelenségét érdemes néhány történeti és politikai megfontolás szempontjából újragondolni és tovább differenciálni.

A kínzás a kegyetlenség sajátos, *par excellence* megnyilvánulása, amennyiben közvetlenül utal az ember sebezhetőségére, teste és lelke sérülékenységére egyaránt. Általánosságban kínzásnak nevezünk minden olyan szisztematikusan eltervezett és végrehajtott erőszakot, amelynek során a fizikai fájdalmat vagy a lelki szenvedést egy bizonyos közvetett vagy közvetlen cél elérésével kapcsolják össze (vö. Fiechtner 2008). A kínzás alkalmával a testet és az érzékeket nyomás alá helyezik, amitől a megkínzott összeomlását, és azon keresztül beismerését vagy vallomását remélik. A megkínzott embert tárgyként érzékelik és kezelik, akivel bármit meg lehet tenni. Mindebből a kínzás alapvető instrumentális jellegére következtethetünk, amely-

nek hátterében az a feltételezés áll, hogy a kínzók konkrét fájdalom okozásával képesek összeroppantani a megkínzott személyiségét, és ezen keresztül kikényszeríteni, amit hallani akarnak, és elvégeztetni, amit elvárnak. Mindazonáltal az instrumentális jelleghez kapcsolódó célok állandóan változtak az idők folyamán, és miközben a kínzás révén az igazsághoz való eljutás lehetősége egyre bizonytalanabbnak tűnt, úgy került előtérbe a megkínzott ember megtörésének puszta szándéka. Manapság a kínzás nem elsősorban egy tőle független célt szolgál, hanem azt inkább önmagában hordja, így a cél és az eszköz egybeesnek, és az eredeti megkülönböztetés csak korlátozottan értelmezhető (Grüny 2008. 99–105).

A kínzási módszerek ma elsősorban azt a célt szolgálják, hogy az embert megfosszák mindentől, ami őt emberré teszi, legelőször is attól az érzéstől, hogy minden más emberrel egyenrangú és egyenjogú. Azt teszik nyilvánvalóvá a megkínzott számára, hogy őt immáron nem csak nem illetik meg azonos jogok, de nem is rendelkezik jogokkal, végleg kiszolgáltatottá vált, és a kiszolgáltatottsága abszolút. A kínzók teljhatalma áll szemben a megkínzottak teljes jogfosztottságával, amely végletes aszimmetriához vezet az emberi viszonyokban. A kínzás csak ott lehetséges, ahol nem mindenki számára érvényesülnek egyformán a jogok. Ha egy politikai rendszerben minden ember egyenlő és szabad, akkor abban a kínzás elképzelhetetlen a jogállami alapelvek súlyos megsértése és semmibevétele nélkül. Ezt erősíti az az általános szemlélet, amely a kínzást általában megengedhetőbbnek és gyakrabban alkalmazhatónak tartja a szegényekkel és alacsonyabb társadalmi státuszúakkal, mint gazdagokkal és előkelőkkel szemben, ami arra utal, hogy a kínzásban az egyébként mindenütt meglevő különbségek tükröződnek vissza, és ennek kifejezését ebben az esetben csupán a végsőkig viszik el (Rieß 2002. 211–214).

Mivel a kínzás mindig a hatalomgyakorláshoz és a hatalom kifejezéséhez kapcsolódik, ezért kiemelkedő politikai jelentősége van, amely a törvényekben és az intézményekben tükröződik vissza. A kínzás státusza ennek megfelelően folyamatosan változott, és amíg a modern kort megelőzően a jogrendben megvolt a maga helye, addig mára a legtöbb helyen a jogrenden kívül helyezkedik el, de hiába tiltott, mindenki tisztában van létezésével és folyamatos gyakorlatával. A kínzás a hatalomgyakorláshoz, azon belül is az államhatalomhoz tartozik, de nemcsak az önkényuralmak élnek vele, hanem a jogállamok is (Mackert 2011). A diktatórikus államok rendszeresen nyúlnak a kínzáshoz a politikai ellenfelek elhallgattatása és a lakosság megfélemlítése érdekében, amelynek alapvető célja a passzivitásuk és tűrésük elérése, amely aztán általában együtt jár a tartós és széleskörű elhallgatással is. Ha megbukik is a rendszer, hallgatnak az áldozatok, a tettesek és a tanúk is, ami szükségszerűen ahhoz vezet, hogy a kínzásról még annak kiderülése után sem lehet sokat megtudni, illetve ami napvilágra kerül, az általában csak a jéghegy csúcsa. A kínzók gyakran az új rendszer szolgálatába állnak, és ugyanúgy folytatják tevékenységüket, miközben a megkínzottak évekig vagy akár évtizedekig hallgatnak, mert nem számíthatnak szenvedéseik elismerésére (Fiechtner 2008).

A demokratikus jogállamokban a 2001. szeptember 11. utáni helyzetben élénkültek meg a kínzásról szóló viták, amelyek, ha nem is kérdőjelezték meg annak semmilyen kivételt nem ismerő tilalmát, de a vele kapcsolatos hangnem és jogfelfogás mégis határozottan megváltozott. Ennek hátterében a terrorista fenyegetésre és egy általános biztonságpolitikai bizonytalanságra való hivatkozás áll, amelyek azonban gyakran nem valós tapasztalatokon, hanem fantáziadús elképzeléseken alapulnak. Ma nagyjából a világ államainak háromnegyedében alkalmaznak több-kevesebb rendszerességgel kínzást, miközben éppen ennyi állam írta alá a teljes tilalomra vonatkozó nemzetközi alapokmányokat, és vállalta a kínzás alkalmazásáról való teljes lemondást. A kínzás kivezet bennünket a jogállam területéről, mivel az szinte minden civilizált országban tiltott, mégis tudunk létezéséről. Az állami erőszakmonopóliumból fakadó jogokat gyakorló intézmények nyúlnak ehhez az eszközhöz az állam tudtával és tűrésével, miközben tisztában vannak azzal, hogy a jogállamiság és a kínzás lehetősége nemcsak ellentmondásos, hanem összeegyeztethetetlen (Bielefeldt 2006. 3).

II. A KÍNZÁS TÖRTÉNETE

A kínzás gondolatának eredetét nem lehet pontosan meghatározni, de valószínűleg az archaikus, jog és állam előtti korokba nyúlik vissza, ugyanakkor figyelemre méltó, hogy a korai magaskultúrák törvénykönyveiben szinte egyáltalán nem került elő. A törvények szigorától elrettentő hatást, a *talio* elvtől pedig az igazságosság érvényesítését várták, de ezek csak a szabadok és egyenlők közötti viszonyokat szabályozták, és szinte kizárólag az ítélet utáni büntetésre vonatkoztak. A kínzás tekintetében a görög és a római jog hozott alapvető változásokat, amennyiben nemcsak rögzítették a törvényeket, hanem kialakították a legfontosabb jogintézményeket is. Ezek

között immár helyet találtak a kínzásnak is, amely azonban nem elsősorban a beismerés kikényszerítését vagy a tettes megbüntetését szolgálta, hanem meglepő módon a vád és a tanúvallomás felülvizsgálatát. Mindannyiszor, ha egy idegen, egy rabszolga vagy bármilyen más polgárjoggal nem rendelkező ember egy polgárral szemben vádat emelt vagy vallomást tett, akkor azt kínzással vizsgálták felül, mert úgy vélték, hogy az alacsonyabb jogállású emberek vallomása csak így tehető egyenértékűvé egy szabad ember állításával (Peters 2003. 36). Ennek megfelelően a szabad emberekkel szembeni vádak meglehetősen ritkák voltak, a mi szempontunkból azonban a legfontosabb körülmény mégis az, hogy a polgárt semmilyen körülmények között nem lehetett kínzásnak alávetni, mert ő a város jogrendjének része volt. Platón arról beszél, hogy a görögök egymás között kerülik az erőszakot, mert azt csak a barbárokkal szemben alkalmazzák, akik nemcsak nem beszélnek görögül, hanem kívül esnek mindenféle jogrenden (vö. Platón 2018. 469–471).

A rómaiak eleinte többnyire átvették a görögök gyakorlatát, amennyiben csak rabszolgákat lehetett kínozni, és azokat is csak rendkívüli esetekben, a császárkorra azonban a kínzás lehetősége jelentős mértékben kiszélesedett, amikor is a római társadalom már nem egyszerűen polgárokra és nem polgárokra, hanem privilegizált és nem privilegizált rétegekre oszlott. Előbbiek mentesültek mindenféle kínzás alól, utóbbiakat azonban vádlottként és tanúként is kínzásnak vethették alá (Rieß 2002. 209–210). A császárkorban a legsúlyosabb bűncselekmény a felségsértés volt, amelyet a súlyossága miatt, a bizonyítás nehézsége ellenére is, kínzással büntettek.

A Római Birodalom felbomlása után a római és a germán jog egyvelege érvényesült, amelyben azonban a kínzásnak nem volt igazán helye, mivel a szabadok közötti jogvitákat istenítéletekkel, a fejedelmek döntéseivel, vagy vérbosszúval és pénzzel oldották meg (Görling 2013b. 123). Ennek alapja az a hit volt, hogy isten nem tűri a hazugságot és az igazságtalanságot, így a megoldást is rá lehet és kell bízni. Csak a 12. századtól, a *codex romanus* újrafelfedezésétől beszélhetünk egy általános jog érvényesüléséről, amelynek következtében megindult a jogi képzés, jogi karok jöttek létre és a keresztény államokban általánosan kötelező jogrend terjedt el, amely a bíróság előtti bizonyítást helyezte a középpontba. A bizonyítás során eddig az időpontig az eskü alatt tett vallomásnak volt a legmagasabb rangja, mostantól kezdve azonban a tettes beismerése lett a legfontosabb, a „bizonyítékok királynője", a *regina probationum* (Peters 2003. 69). Később V. Károly törvénykönyve alapján a vádlottat csak akkor

lehetett elítélni, ha két tanú kétségbevonhatatlan és egybehangzó vallomása, vagy a beismerés rendelkezésre állt. Mivel az első lehetőség ritkán állt fenn, ezért a beismerést tekintették az igazsághoz vezető legbiztosabb útnak, amelyet bármilyen áron elérhetőnek gondoltak. Ez aztán mind a világi büntetőjogban, mind az egyházi inkvizíció intézményében elterjedt és egészen a 18. századig fennmaradt, jóllehet gyakorlatát és gyakoriságát tekintve meglehetősen nagy különbségek adódtak koronként és regionálisan egyaránt.

A kínzás révén kicsikart vallomás alapja az az elképzelés volt, hogy létezik az egyéntől független igazság, amelyet a gyanúsított ugyan megpróbálhat elrejteni vagy tagadni, de mivel az igazság biztosítéka Isten, így azt napvilágra lehet hozni. A kínzás a test és az akarat közötti ék, ahol az igazság feltárul. A vádló újonnan bevezetett intézményével egy olyan személy jelent meg az állam és az egyház oldalán, aki elrendelhette a vizsgálatot, és annak keretében a kihallgatást a kínzás formájában. A középkorban a kínzások szigorú szabályoknak voltak alávetve, amelyeket csak végső esetben, orvos és jegyzőkönyvvezető jelenlétében és bizonyos eszközökre és módszerekre korlátozva lehetett alkalmazni, jóllehet ezek az intézkedések nem a megkínzottak szenvedéseit voltak hivatottak csökkenteni, hanem a nemkívánatos halálesetek elkerülését és az igazságos eljárás látszatának fenntartását szolgálták. A 13. századtól a pápák a kínzást használták a szent inkvizíció eszközeként, kiszélesítve a megkínozhatók körét nem csak az eretnekekre és a vallási tévelygőkre, hanem a boszorkányokra is, ami azonban gyakran egészen abszurd beismerésekhez vezetett. Ezek után nem meglepő, hogy a kínzás középkor elején való elterjedése óta folytonosan jelen voltak az annak bizonytalanságát hangsúlyozó és hatékonyságát megkérdőjelező vélemények, amelyek ugyan nem voltak feltétlenül általánosak, de jogászi körökben jól ismerték őket (vö. Rieß 2002. 208). A középkori kínzás gyakoriságáról és kegyetlenségéről szóló elképzelések többnyire a 20. század második felének populáris visszavetítései, amelyek azonban több szempontból sem felelnek meg a valóságnak, mert már viszonylag korán megjelent a kínzás folyamatos szabályozásának és korlátozásának igénye, amely lassanként megszüntetésének és tiltásának követeléséhez vezetett.

A felvilágosodás filozófiai megfontolásainak büntetőjogi következményei alól az európai uralkodók sem vonhatták ki magukat, így a kínzás lehetőségét egyre szűkítették, majd a 19. század elejére szinte mindenütt betiltották. Az uralkodók számára a felvilágosodottság kétségbevonhatatlan jele volt a kínzás betiltására való hivatkozás, miköz-

ben gondosan ügyeltek rá, hogy mindez ne kerüljön nagy nyilvánosságra, mert az azzal való fenyegetés lehetőségét továbbra is fenn akarták tartani, hogy így jussanak beismeréshez (Weitin 2008. 7–8). A testi erőszak alkalmazása tilos volt, de a kínzókamrák és kínzóeszközök, mint a fenyegetés kulisszái megmaradtak, amelyek a gyanúsítottak tudatlansága miatt továbbra is hatottak. Egészen a 19. század végéig elképzelhetetlennek tartották, hogy a kínzással való fenyegetés nélkül is lehetséges kideríteni az igazságot. A filozófiai kritika mellett fontos szerepet játszott az igazságügy reformja is, amelynek következtében az új büntetési lehetőségek bevezetésével a felmentés és halálbüntetés kiélezett alternatívája fokozatosan elhalványult, és ennek nyomán a beismerés fontossága is jelentősen csökkent. A gyengébb bizonyítási eljárások egyre inkább elterjedtek és miközben a bíróságok mérlegelésének egyre nagyobb teret engedtek, az igazság kiderítésével foglalkozó hivatalok is lemondtak az információszerzés ezen bizonytalan módjairól. A kínzást nem elsősorban a humanitárius megfontolások, illetve nyilvánvaló embertelensége miatt tiltották be, hanem mert egyszerűen megbízhatatlanok voltak azok az információk, amelyeket azzal szerezni lehetett (Weitin 2008. 14).

Természetesen naivitás lenne azt gondolni, hogy a kínzásnak ezzel valóban véget vetettek, vagy végleg lemondtak róla. Sokkal inkább arról volt szó, hogy egyrészt maga a kínzás is átalakult, másrészt az egyes országok és politikai rendszerek különbözőképpen viszonyultak a testi erőszakhoz, és így a kínzáshoz. A legalapvetőbb változás abban a tekintetben következett be, hogy immáron nem a beismerés kicsikarása állt a középpontban, hanem a megkínzott megtörése, ami maga után vonta a kínzásról való gondolkodás, illetve a hozzá kapcsolódó gyakorlat gyökeres átalakulását. A kínzás fogalmát a saját tevékenységgel kapcsolatban igyekeztek kerülni, és néhány tettre szűkíteni, miközben igen árulkodó, hogy folyamatosan beszélnek a kínzásról, mint kivételes eszközről, amelyet mindenféle reális és kevésbé reális apokaliptikus szcenáriókkal hitelesítenek és igazolnak. Egyrészt hajlítják a fennálló jogot és a szóhasználatot ehhez igazítják, másrészt a jogi normák áthágásával játszanak és ennek szimbolikus hatásával operálnak. Bizonyos, hogy az abszolút tilalom nem jelent szakítást a kínzással, sőt növeli a vonzerejét, mert felnagyítja, és elképzelt lehetőségekkel és képességekkel ruházza fel azt, miközben a kínzás instrumentális haszna szinte eltűnik; természetesen nem teljesen és nem végleg, de mindenképpen az imaginárius hatás kerül előtérbe, illetve határozza meg a kínzásról szóló gondolkodást.

III. A KÍNZÓ ÉS A MEGKÍNZOTT

A kínzás témája szempontjából megkerülhetetlen *locus classicus* Jean Améry kínvallatásról szóló esszéje, amely a *Túl bűnön és bűnhődésen* című kötetben jelent meg (Améry 2002). Ennek az írásnak azért van különleges jelentősége, mert a szerző saját tapasztalatait írja le, de az elkövetett kínzást és az elszenvedett kínt nem morális összefüggésbe állítja. Nem vádol, és még csak nem is magyaráz meg dolgokat, hanem elbeszéli a megkínzásával kapcsolatos élményeit, amelyek túlmutatnak a bűn és a bűnhődés jogi és erkölcsi vonatkozásain, mivel nem tud elképzelni olyan bűnt, amelyért ilyen módon kellene megbűnhődnie bárkinek. Améry leírásában tartózkodik attól, hogy a kínzásnak valamilyen értelmet vagy célt adjon akár a kínzó, akár a megkínzott szempontjából. Az, hogy az elbeszélés túlmutat bűnön és bűnhődésen, nem csak azt jelenti, hogy nem morális és nem is jogi szempontból közelíti meg a kínzást, hanem hogy szándéka szerint végérvényesen lerombolja mindazokat a tévképzeteket, amelyek a kínzáshoz kapcsolódnak.

Améry azt írja a kínvallatásról szóló esszéjében, hogy „akit megkínoztak, megkínzott marad" (Améry 2002. 63). A megkínzottak általában egész élethosszukhoz képest csak rövid ideig állnak szemtől szemben a kínzóikkal, de ez a tapasztalat egész életükre kihat (Améry 2002. 47). Améry úgy beszél a saját megkínzásáról, mint az életét egészében meghatározó élményről, amelyhez nem ismer semmi foghatót: „a kínvallatás a legszörnyűbb élmény, amit az ember elraktározhat magában" (Améry 2002. 47). Talán nem is csodálkozhatunk azon, hogy számára is csaknem húsz évbe telt, mire képes volt megírni reflexióit. Ő maga is katarzisnak nevezi a könyvet, amelyben mindazt, amit addig elfojtott, most újra előhozza és leírja. Az volt az érzése, hogy sok dolgot átgondolt már korábban, de ezeket nem fogalmazta meg világosan, és csak az írás során vált számára tudatossá, amit korábban félig-meddig sejtett, vagy érzett. Ebben az tükröződik, hogy a kínzásban megélt trauma mindig az emberben marad, azt nem képes elfelejteni, és nem képes a jelennel összekapcsolni. A kínzás, egészen pontosan a megkínzottság egy állapotot hoz létre, amellyel az embernek a továbbiakban együtt kell élnie, még akkor is, ha azt nem tudja szavakba önteni, és csak az érzés jelenvalósága marad számára, illetve az abból fakadó szégyen, hogy mindez megtörténhetett vele.

A kínzást elszenvedők szinte sohasem beszélnek a kínzás alatt át-

élt élményeikről. Nemcsak azért nem, mert a szavak elégtelenek a kín megragadásához, hanem azért sem, mert eltemetik magukban az érzést, így az első kézből származó tapasztalat rendkívül ritka, általában hosszú idő után jelentkezik és gyakran olyan normatív szűrőkön megy keresztül, amelyek eltorzítják a megélt szenvedések emlékeit azzal, hogy valamilyen morális elváráshoz kötik. Ezek a többnyire látens elvárások leginkább arról szólnak, hogy kinek hogyan kell vagy kellene elviselnie a kínzásból származó megpróbáltatásokat és fájdalmakat. Ezeket általában a hősiesség mércéjéhez rendelik, amelynek megfelelően a kimondott vagy kimondatlan elvárás a kínvallatással való dacolás, a kényszerrel szembe vetett hallgatás, még ha a megkínzottal szemben utólag megértést tanúsítanak is. Améry éppen az előítéletekkel igyekszik leszámolni azáltal, ahogyan saját kínzatásáról beszámol, de nem felülemelkedve a történteken, hanem annak modalitásait leírva, amelyek meghatározzák a kínzás körülményeit és hatását.

A megkínzottság állapotának legjellemzőbb sajátossága, illetve legfontosabb következménye Améry szerint, hogy az ember elveszíti a világba vetett bizalmát. Ez a bizalom nem egy reflektált tapasztalaton nyugvó bizalom, hanem egyfajta elementáris érzés, hogy a bennünket körülvevő világban van valamilyen felfedezhető értelem és rend, ahol oksági kapcsolatok állnak fenn és belőlük érvényes következtetéseket vonhatunk le, illetve, hogy a világban benne élő emberek nem eleve ellenségesek egymással, és legalább elemi szinten tiszteletben tartják a másik ember fizikai és metafizikai létét (Améry 2002. 49). Ez a bizalom az első ütéskor összeomlik, és soha többé nem állítható helyre.

Valószínűleg számára is könnyebb lett volna elviselni a tortúrát és következményeit, ha egy véletlenszerű, kiszámíthatatlan vagy erős indulatból elkövetett ütésről lett volna szó, de itt nem ez a helyzet. Ebben az esetben a kínzó pontosan tudta, hogy mit miért tesz. Nem spontán módon gyakorolt erőszakot, hanem eltervezte a kínzást, pontosan tudva, hogy mivel okozza a legnagyobb fájdalmat, és tudva, hogyan kell azt adagolnia. Paradox módon együtt érzett áldozatával (Görling 2013a. 54). Tisztában volt azzal, hogy milyen eszközökkel érheti el célját, de a célja nem a megkínzott halála volt. A transzgresszió révén a kínzó átlépett minden olyan határt, amely az ember személyiségét és intimitását kijelöli, és ezzel nagyobb szenvedést okozott, mint a megsemmisítéssel, egészen pontosan ezen keresztül semmisített meg. Figyelemre méltó módon Améry arról beszél, hogy a kínzás végső célja a megkínzott halála, de ez nem testi-fizikai, hanem legfeljebb lelki

vagy morális értelemben vett megsemmisülés, különben a kínzás nem érheti el a célját, amely valójában az ellenállás minden formájának letörése. Ami azon túl van, a kínzás szempontjából lényegében már érdektelen. Egyáltalán nem véletlen, hogy a kínzásoknál általában jelen van egy orvos vagy egészségügyi személyzet, akik időnként ellátják a megkínzottat, vagy éppen jelzik, hogy a kínzás elérte a határát, és a további kínzásoknak ezzel gátat szabnak, de nem a megkínzott megkímélése, hanem a kínzás folytathatósága érdekében.

A kínzó fantáziájának szinte semmi sem szab határt, számtalan lehetőség áll rendelkezésére, hogy válogatott eszközökkel fájdalmat okozzon, még ha elvben különbséget kell is tennie megengedett és nem megengedett kínzások között. A kínzó és a megkínzott viszonyában azonban nem az eszköz a legfontosabb momentum, hanem hogy általában lerombolja az emberi társiasság alapvető viszonyait azzal, hogy kizárja minden kölcsönösség és elismerés lehetőségét, illetve egy abszolút aszimmetrikus viszonyt épít fel, amely egyértelmű, és semmilyen tekintetben nem relativizálható szerepeket jelöl ki. A kínzó minden tekintetben szuverénné válik, ő dönt, élet és halál ura lesz, jóllehet minden esetben feltételezzük, hogy valaki felette is áll: egy személy vagy egy személytelen struktúra, amelyekhez a felhatalmazás, a parancs, vagy csak az eltűrés köthető. A cél minden esetben azonos: a megkínzott ellenállásának letörése, személyiségének lerombolása (Grüny 2003. 106). Ennek legbiztosabb elérési módja, ha a végleges és tökéletes kiszolgáltatottságot tudatosítja a megkínzottban, aki kénytelen tudomásul venni, hogy immáron nemcsak magát nem fogja tudni megvédeni, hanem segítségre sem számíthat:

> ha segítségre számítani nem lehet, a másik általi alávetés egzisztenciális megsemmisítő műveletté válik [...] Szinte minden élethelyzetben a testi gyötrelemmel együtt jelentkezik a segítségvárás: az utóbbi kiegyensúlyozza az előbbit. De a rendőrök első ütésével, mely kivédhetetlen, és amelyet semmilyen segítő kéz nem fog fel, meghal életünk egy része, melyet azután már soha többé nem lehet feltámasztani. (Améry 2002. 50.)

A megkínzott végleg kikerül az emberek világából, egymaga lesz, de ez már nem is igazán ő, hanem leginkább a teste. Ez a testre való végső visszavetettség a kiszolgáltatottság és a sebezhetőség kétségbevonhatatlan jele, amelyet felerősít a menthetetlenség érzéséből származó reménytelenség. A világ a megkínzott körül egyre csak zsugorodik, míg a kínzó egyre hatalmasabb lesz. A megkínzott fájdalma és szenvedése is

a kínzó hatalmát növeli: amíg a megkínzott világa teste fájdalmára redukálódik, addig a kínzóé minden egyéb teret kitölt, és őt a mindenhatóság érzésével tölti el (Görling 2013a. 58). A kínzónak nemcsak abban áll a hatalma, hogy áldozatát megölje, hanem abban is, hogy szenvedését akár végtelenségig meghosszabbítsa. Abszolút aszimmetria lép fel a megistenült kínzó és a megsemmisült áldozat között.

Ezt az érzést csak fokozza, hogy korunkban a kínzás egyre inkább öncélúvá vált. A középkorban még az igazságot keresték, mára azonban maga a kínzás lett a kínzás értelme, az ember teste pedig annak legfőbb médiuma, tárgya és eszköze egyben. Fizikai értelemben véve a test tehetetlenségét használták fel arra, hogy önmagának elviselhetetlen fájdalmat okozzon. Améry igen szemléletesen írja le a kínzás menetét, amikor is saját teste vált fájdalmának tárgyává és eszközévé.

> A bunker boltozatáról egy felül csigán futó lánc lógott alá, melynek alsó végén ívelt vashorog volt. Odavezettek a szerkezethez. A horgot beakasztották a kezemet a hátam mögött összefogó bilincsbe. Aztán felhúzták a láncot velem együtt, mígnem egy méterre lógtam a föld fölött. Ilyen állapotban, illetve ilyen lógásban az ember rövid ideig még képes rá, hogy rézsútosan megtartsa magát háta mögött összefogott karjának megfeszített izomerejével. Ezalatt a néhány perc alatt, mialatt az ember utolsó erejét is kiadja magából, mialatt csorog az izzadság a homlokáról, az arcáról, és zihálva kapkod levegő után, nem fog kérdésekre válaszolni. Bűntársak? Címek? Találkozóhelyek? Nem is nagyon hallja. Az egyetlen, szűken behatárolt testterületen, a vállízületekben összpontosuló élet nem reagál, mert teljesen kimeríti az erőfeszítés. Csakhogy ez az erőfeszítés még erős fizikumú embereknél sem tarthat sokáig. Ami engem illet, nekem elég hamar fel kellett adnom. És akkorát reccsent és roppant a vállam, hogy mind a mai napig emlékezik rá a testem. Kifordult a vállam. Saját testsúlyom idézte elő a ficamot, én pedig a semmibe zuhantam, és kificamodott, hátam mögül fölrántott és fejem fölött most már kicsavarva összefogott karomon lógtam. A kínvallatás régi elnevezése tortúra, ami a latin „kicsavar" jelentésű torquere szóból származik: micsoda etimológiai szemléltető oktatás! (Améry 2002. 54–55.)

Az ember ebben a helyzetben képtelen szabadulni a testétől, nem képes azon úrrá lenni, hanem az veszi át az uralmat felette. A kínzás nem a kihallgatás eszköze, hanem az abszolút erőszak színtere

(Sofsky 2005. 88). A kínzásban egy abszolút hatalmi igény nyilvánul meg, mint a személyes és állami erőszak felülmúlhatatlan csúcspontja (Binder 2014. 74). A kínzókamrában a kínzó abszolút hatalma nyilvánul meg, és ezen keresztül egy felsőség, leginkább az állam abszolút hatalmi igénye, amelynek nevében a kínzó cselekszik. Ugyanakkor a kínzás az állam tehetetlenségét is kifejezi, mert az állam általában ott nyúl erőszakhoz, így kínzáshoz is, ahol a hatalma magától értetődő elfogadása megszűnik. A kínzásban az állam fiktív hatalmát jelenítik meg azzal, hogy a megkínzott személy fájdalmát a hatalom jelvényeivé transzformálják át, és amely a kínzásnak minden titkossága ellenére egyfajta performatív jelleget kölcsönöz. A kínzás minden esetben rá van utalva valamilyen rezonáló közegre, amelynek tudomása van a hatalom ezirányú megnyilvánulásáról, akárhogyan áll is hozzá, és még akkor is, ha ezzel kapcsolatban hallgat, vagy hallgatni kényszerül. Ez a kínzás és az abszolút hatalom viszonyának többszörösen összetett és feloldhatatlan paradoxona.

IV. A KÍNZÁS ÉS A PERFORMATIVITÁS

A performativitást nem lehetséges kizárólag materiális effektusaira redukálni, mert a társadalmi hatása minden esetben a szimbolikájában rejlik, miután képekbe és diskurzusokba foglalják azt. Egy performatív esemény rendkívüli jellege abban van, hogy elkülönül a hétköznapi jelenségektől, és vagy szimbolikusan felülemelkedik azon, vagy átlépi annak határát. Ez a performatív jelleg különösen érvényes az erőszakra, amennyiben az nem elsősorban a pusztításra és az áldozatokra irányul, hanem a nézők figyelmére. Vannak az erőszaknak olyan formái, amelyek nem is létezhetnek a performatív jellegük hiányában, ezért legfontosabb kérdésük az, hogy milyen közönségre irányulnak, milyen üzeneteket lehet megfogalmazni rajtuk keresztül, illetve mit látnak, láthatnak a nézők belőle. Abból kell kiindulnunk, hogy az erőszakos performansz mindig egyszerre irányul a támogató, a pártatlan és az ellenséges érzelmű nézők felé, de a kínzás esetében a láthatóság kérdése nem válaszolható meg egyenesen, mivel a kínzások általában nem láthatók, és ezzel kitárják a kaput a társadalmi képzelet előtt, amit a részleges tudás és a fikcionális megjelenítés befolyásol és határoz meg.

A kínzás a halálbüntetéssel ellentétben általában nem volt nyilvános, de miután betiltották, sokkal nagyobb gondot kellett fordítani az eltüntetésére, mint korábban. A kínzások ennek köszönhetően át-

tevődtek olyan terekbe, mint a börtönök, kaszárnyák, elmegyógyintézetek és természetesen a gyarmatok, ahol el voltak zárva a közönség szeme elől, de senki sem gondolhatta, hogy ez valóban a kínzás végét jelentené. A gyarmatokon a kínzások antik mintázatát és magyarázatát ismételték meg azzal, hogy civilizált gyarmatosítókra és civilizáltalan vadakra osztották a lakosságot, amelynek paradoxona éppen az volt, hogy a magukat civilizáltnak tekintők végezték vagy végeztették el a kínzásokat, miközben ennek alapja már nem egyszerűen a rasszizmus volt, hanem a bürokratikus ügyintézés és működés. Mindez végighúzódott a kolonializmus egész történetén, és olyan eklatáns estekhez vezetett, mint a franciák Algériában, a britek Észak-Írországban és a belgák Kongóban elkövetett kegyetlenkedései. A 20. században a totalitárius rendszerekben a politikai ideológiák a korábbi vallási hitkérdések formáját öltötték, amennyiben az uralkodó ideológiától eltérő véleményeket eretneknek, és ezért üldözendőnek nyilvánították, így a kínzás ezek nélkülözhetetlen eleme lett, de általában már nem valamilyen beismerés vagy vallomás kedvéért, hanem a politikai ellenfelek és nézeteik üldözésére. A kínzás ezekben az esetekben gyakran öltötte a tömeges terror formáját, amely többnyire nélkülözött minden racionális hasznossági megfontolást. A totalitárius rendszerek bukásával nem szűnt meg a kínzás gyakorlata, sőt egészen különlegesen szemléletes példákat nyújtanak a különböző ideológiai színezetű katonai és vallási alapú diktatúrák, amelyek a kínzások egészen változatos és kiterjedt gyakorlatát valósították meg.

A kínzás eredetileg egy látványos, a kivégzést megelőző performansz volt, amelynek keretében az erőszakot, de legfőképpen a mögötte rejlő hatalmat jelenítették meg (vö. Foucault 1990. 9–12). A nyilvánosan végrehajtott kínzás nem egyszerűen a közönség elrettentését szolgálta, hanem az állami és fejedelmi szuverenitást is demonstrálta. A kínzás szempontjából a közönség jelenléte elengedhetetlen volt, jóllehet mindig ambivalens, mert fennállt a veszély, hogy az elítélttel vállalnak szolidaritást, megsajnálják, és vele éreznek együtt. Ez a körülmény ma már egyáltalán nem áll fenn, mert nem a szemünk előtt zajlik, és többnyire nem hagy nyomot a testen (*stealth techniques*). A mostani kínzás legitimitása a kivételes helyzeten és a szükségállapoton alapul, még ha a nyilvánosság nincs is jelen és nem is vesz részt közvetlenül a látványosságban. A mendemondák és a hírek azonban minden titoktartás ellenére is tudósítanak a kínzásokról, amelyek az államhatalom megteremtését, elképzelését és működtetését szolgálják. Mindenki tud valamit, de senki sem tud mindent. A kínzás sohasem maradhat teljesen elrejtett, különben nincs értelme, ezért ez mindig egy nyílt titok vagy homályos mendemonda. A területen kívül létrehozott táborok is azt a célt szolgálják, hogy az államhatalom erejéről és eltökéltségéről szóló elképzeléseket fenntartsák, és azt sugallják, hogy a hatalom mindent megtesz polgárai biztonságáért, még azt is, amit egyébként nem tehetne.

Tulajdonképpen ebből a félig-meddig nyilvános jellegből adódik, hogy a kínzáshoz mindig is meglehetősen fantáziadús elképzelések és szörnyű képek társultak, amelyek jellemző módon olyanoktól származtak, akik a kínzást nem élték át, annál nem voltak jelen, és legfeljebb hírből – azaz képekről és elbeszélésekből – ismerték. Paradox módon ezek a fantáziák jobban meghatározzák mindmáig a kínzásról szóló elképzeléseket, mint a megkínzottak valódi tapasztalatai. „Semmi sem történik valóban úgy, ahogyan tartunk tőle. De nem azért, mintha az esemény, mint mondani szokták, »meghaladná képzelőerőnket« [...], hanem azért, mert valóságos, és nem képzeletbeli" (Améry 2002. 46). A szereplők, a kulisszák és az eszközök ugyan lehetnek ismerősek, amelyek a kínvallatás körülményeit meghatározzák, de a hozzá kapcsolódó érzések minden elképzeléshez képest mások. Nem mondhatom, hogy fölül- vagy alul múlják, csupán azt állítom, hogy a valósághoz képest mindig absztraktak maradnak: „nincs többé absztrakció és nincsen olyan képzelőerő, amely a valóságnak akár csak a közelébe jutna" (Améry 2002. 46). Maga a kínzás valóságos, de a megjelenítése fiktív. Azt nem állíthatom, hogy nem létezik, csak azt, hogy nincs róla valós tudásom, ezért kénytelen vagyok a képzelőerőre támaszkodni, amit azonban nem a valós, megélt tapasztalatok táplálnak, hanem a populáris kultúra elképzelései.

Az utóbbi évtizedek egyik legfantáziadúsabb és legváltozatosabb motívuma az úgynevezett „ketyegő bomba" (*ticking bomb*), amely a populáris kultúra egyik halott hipotéziséből vált élő feltételezéssé, és határozta meg politikusok, biztonsági szakemberek és jogtudósok gondolkodását (Bielefeldt 2006; Fiechtner 2008; Binder 2014). Az elképzelés elsősorban azt a célt szolgálta, hogy a kínzást a szükséghelyzettel és az emberek életének megmentésével igazolja. Figyelemre méltó módon, szinte minden olyan érv, amely a kínzás lehetőségét, vagy az azzal való fenyegetést elképzelhetőnek tartotta, valamilyen módon ehhez a forgatókönyvhöz tért vissza, jóllehet ezt semmilyen valós tapasztalat nem támasztotta alá. Ennek hátterében az a meglehetősen régi morális dilemma állt, amely szerint egy rossz dologgal kell egy még rosszabbat megakadályozni, és azt valahogyan igazolni kell. Azt sugallja, hogy a jó emberek versenyt futnak az idővel, és

hajlandók rosszat tenni, vagy legalábbis kockáztatni, hogy a rossz embereket szóra bírják, és egy merényletet vagy tömeggyilkosságot megakadályozzanak. A motívum nagyon egyszerű, de abból a szempontból semmi esetre sem megnyugtató, hogy alapvetően olyanokat kínoznak, akiknek a bűnösségét senki sem bizonyította, és megfosztották őket a büntetőeljárások egyik legalapvetőbb jogától, az ártatlanság vélelmétől. A kínzó váratlanul láthatatlan hőssé válik, hiszen vállalja az egyébként számára is morális dilemmaként felmerülő helyzetben a határozott cselekvést, ám ha ez a szerep fel is menti őt minden további felelősség alól, a tette miatt a törvényen kívülre kerül, és hősiességét végleg titokban kell tartania. Az áldozat és a hős szerepei megcserélődnek azzal, hogy az ő áldozata lesz a valódi lemondás a megkínzott személy szenvedéseivel szemben (Binder 2014. 78–80). Amilyen egyszerű és vonzó ez az elképzelés, olyan átláthatatlanok a viszonyok, és bizonytalanok a következményei, amelyek nyomán a kínzás az abszolút tiltás kategóriájából átkerül a megfontolandó és megfontolható lehetőségek világába. A kínzás lehetőségében így kapcsolódik össze a tudatos tabudöntés, az elvek áthágása a különböző hatalmi és popkulturális fantáziákkal.

Ezt a meglehetősen fennkölt populáris elképzelést aztán nagyon hamar hiteltelenítették a Bagdadhoz közeli Abu Ghraib börtönben elkövetett kínzások képei. 2004. április 28-án a CBS amerikai hírcsatorna hozta nyilvánosságra az első fotókat, amelyek 2003 nyarán és őszén készültek. Ahogy a botrány dagadt, úgy kerültek elő újabb és újabb képek, illetve váltak ismertté a kínzások részletei. A fotók rendkívül gyorsan elterjedtek, és hamarosan ikonikus státuszra tettek szert a világon mindenütt (Binder 2013. 11–24). A képek többsége meztelen férfiakat ábrázolt félreismerhetetlen helyzetekben. Az erőszakos képek gyakran pornográf tartalmakkal keveredtek, és ezzel pontosan kijelölték a kínzások irányát és tárgyát (Sontag 2008. 156). A kínzást elkövető katonák a képeken semmilyen jelét nem mutatták annak, hogy törvénytelenséget követnek el, de a határsértésnek természetesen tudatában voltak. A képek nem azért készültek, hogy megörökítsék a tetteket, hanem a tetteket azért követték el, hogy a képeket el lehessen készíteni róluk (Bredekamp 2005). Ezzel magyarázható, hogy a képeket nem lehet kitörölni az emlékezetből, elváltak konkrét tárgyuktól, önálló életre keltek, és ezzel nem történetet mesélnek, hanem történelmet csinálnak. A katonák azért hajtották végre tetteiket, mert meg voltak győződve abszolút hatalmukról, és hogy azzal bármilyen formában visszaélhetnek, bármit megtehetnek, ami adott helyzetben felsőbbrendűségüket kifejezi.

Áldozataikról úgy gondolkodtak, mint akik megérdemlik a kínzást, illetve nem is érdemelnek mást. A tettesek leállatiasított pózban fényképezték le áldozataikat, hogy ezzel is kifejezzék megvetésüket és lenézésüket, illetve pozíciójukat illusztrálják. Ennek hátterében az az elképzelés állt, hogy a megvetettek és megalázottak megsértése kevésbé rossz, mint azoké, akik őket ebbe a hierarchiába kényszerítik, mi több, velük szemben ez az egyetlen adekvát viselkedés (Nussbaum 2014. 540–547). A kínzás és megalázás élvezete a mindenhatóság érzésének megéléséből adódik, amelynek forrása a határátlépés és a felette érzett hatalom.

Az Abu Ghraib képei alapjaiban kérdőjelezték meg az erkölcsileg igazolható kínzás elképzelését, de mindezen túl ráirányították a figyelmet arra, hogy az emberi test és lélek mennyire sérülékeny, és az ember mennyire találékony abban a tekintetben, hogy ezzel visszaélve másokat megkínozzon és megsebezzen. A konkrét politikai és jogi megfontolásokon túl azonban a legfontosabb kérdés, hogy mit jelent a kínzás, mások szenvedésének látványa és tudata számunkra, akik megpróbálhatjuk ugyan átérezni vagy megérteni a kínokat, de nem vagyunk közvetlenül érintettek bennük, ezért többnyire kénytelenek vagyunk képzelőerőnkre hagyatkozni. Úgy gondolom, hogy a kínzásról való gondolkodásunk arról árul el a legtöbbet, hogy mit is gondolunk emberi viszonyainkról, és mennyire vagyunk következetesek jogi és erkölcsi elveink tekintetében.

Irodalom

Améry, Jean 2002. A kínvallatás. Ford. Blaschtik Éva. In Jean Améry: *Túl bűnön és bűnhődésen. Esszék.* Budapest, Múlt és Jövő. 41–63.

Barcsi Tamás 2023. *Embertelenség az együttérzés korában. Filozófiai vázlat a kegyetlenségről.* Budapest – Máriabesnyő, Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Attraktor.

Bielefeldt, Heiner 2006. Zur Unvereinbarkeit von Folter und Rechtsstaatlichkeit. *Aus Politik und Zeitgeschichte.* 36. 3–8.

Binder, Werner 2013. *Abu Ghraib und die Folgen. Ein Skandal als ikonische Wende im Krieg gegen den Terror.* Bielefeld, transcript.

Binder Werner 2014. Folter als Performanz. Bernhard Giesen – Werner Binder – Marco Gerster – Kim-Claude Meyer (Hg.) *Ungefähres. Mythos, Moral, Gewalt.* Weilerswist, Velbrück. 66–87.

Bredekamp Horst 2005. Handeln im Symbolischen. Ermächtigungsstrategien, Körperpolitik und die Bildstrategien des Krieges. Horst

Bredekamp in zwei Gesprächen mit Ulrich Raulff. *Kritische berichte – Zeitschrift für Kunst- und Kulturwissenschaften.* 33/1. 5–11.
Fiechtner, Urs 2008. *Folter. Angriff auf die Menschenwürde.* Bad Honneff, Horlemann-Verlag.
Foucault, Michel 1990. *Felügyelet és büntetés.* Budapest, Gondolat.
Görling, Reinhold 2013a. Performativität und Gewalt. Zur Destruktivität von Folter. Erika Fischer-Lichte – Kristiane Hasselmann (Hg.) *Performing the Future. Die Zukunft der Performativitätsforschung.* München, Fink. 53–72.
Görling, Reinhold 2013b. *Folter. Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch.* Stuttgart, Metzler. 122–128.
Grüny, Christian 2003. Zur Logik der Folter. Burkhard Liebsch – Dagmar Mensink (Hg.) *Gewalt verstehen.* Berlin, Akademie Verlag. 79–115.
Mackert, Jürgen 2011. Im Auftrag des Staates. Die geheime Gesellschaft der Folterer. *Berliner Journal für Soziologie.* 21/3. 431–459.
Nussbaum, Martha C. 2014. *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist.* Berlin, Suhrkamp.
Peters, Edwards 2003. *Folter. Geschichte der peinlichen Befragung.* Hamburg, Europäische Verlagsanstalt.
Platón 2018. *Állam.* Budapest, Atlantisz.
Riess, Werner 2002. Die historische Entwicklung der römischen Folter- und Hinrichtungspraxis in kulturvergleichender Perspektive. *Historia. Zeitschrift für alte Geschichte.* 51/2. 206–226.
Sofsky, Wolfgang 2005. *Traktat über die Gewalt.* Frankfurt am Main, S. Fischer Verlg.
Weitin, Thomas 2008. Einleitung. Uő. (Hg.) *Wahrheit und Gewalt. Der Diskurs der Folter.* Bielefeld, transcript. 7–14.

Kiss Viktor

GONDOLATOK A KEGYETLENSÉG POLITIKÁJÁRÓL

Miért van az, hogy a nyugati társadalmak, amelyek elvileg az együttérzés és a moderált erőszak alapján állnak, mégis hajlamosak a kegyetlenségre? – így szól Barcsi Tamás legújabb könyvének alapvető kérdése. A bennünket körülvevő valóság történéseit szemlélve kevés aktuálisabb politikai kérdést találhatnánk ennél. Politikai kérdés – mondom, és ezzel nyilvánvalóan kitágítom a könyv olvasatának lehetséges tartományát. Barcsi szövege ugyanis szándéka szerint filozófiai – egy jelenség fenomenológiája és egyben kritikai társadalomelméleti rekonstrukciója. Az általam javasolt nézőpont azonban mégis termékeny lehet, és új arcát mutathatja meg a munkának. Elég ehhez csupán az alapvető meghatározások kérdését tekinteni. A kegyetlenség mibenlétének meghatározása ugyanis nem könnyű, a vonatkozó részeket olvasva úgy is érezheti az ember, hogy már ezen a ponton szinte minden eldől a téma kapcsán. Az ideológia és a jelentések kihívása áll előttünk – és valóban, leginkább a kegyetlenségnek az ideologikus tárgyalásával állunk szemben mindenütt. Számomra ezért az a kérdés fő politikai tartalma jelenleg, hogy mit kezdhet a kegyetlenség és együttérzés témájával egy filozófiai könyv abban a helyzetben, amikor éppen ezekről a témákról zajlik egy meglehetősen ideologikus diskurzus napjainkban. Ahol a kegyetlenség valójában a politikai harcok kereszttüzében áll.

Egy ilyen típusú könyvnek már maga a kiindulópontja sem egyszerű: hogyan határozza meg tárgyát, esetünkben a kegyetlenség fogalmát. Barcsi definíciója szerint a kegyetlenség mint indokolatlan vagy túlzó szenvedésokozás jelenik meg (Barcsi 2023. 8). Ez a keret nyilvánvalóan vitatható – de érdemes elfogadni, annál is inkább, mert három szempontból is használható egy politikaelméleti olvasat számára. Hozzátéve, hogy egy ilyen megközelítés szempontjából a meghatározás komoly problémákat vet fel – azonban hangsúlyozni kell, hogy ez nem a szerző hibája, inkább a jelenség komplexitásából adódik.

Először: ha a kegyetlenséget hozzákapcsoljuk az indokoltság mércéjéhez, azzal végső soron lemondunk mindenfajta valódi mérce meghatározásáról, hiszen az adott korszak és az adott társadalom saját

szubjektív állapotát tekintjük a mértéknek. Úgy vélem, könnyen abba a csapdába kerülhetünk, hogy végül csak azt fogjuk tudni egyértelműen vizsgálatunk tárgyának tekinteni, amivel kapcsolatban „morális konszenzus" uralkodik. Ez pedig éppen filozófiai értelemben veszedelmes. Maga Barcsi Tamás is hangsúlyozza, hogy a kegyetlenségnek mint a morális konszenzustól való egyértelmű eltérésnek a felfogása támadható. Különösen politikaelméleti szempontból. Köztudott például, hogy a középkort és a kora újkort végigkísérő boszorkányperek általában a mai szemmel nézve elborzasztó büntetésekkel végződtek – csakhogy az akkori ember és különösen a saját privilégiumait védő egyházi és patriarchális rendszer számára ez a szint finoman fogalmazva is indokolt és kívánatos volt. Sylvia Federici mára klaszszikussá váló munkájában (*The Caliban and the Witch*) éppen azt mutatja be, hogy miképpen történik meg a modern társadalmakban a három legfontosabb felhalmozás: a tőke és a vagyon felhalmozása, a szabad és bérmunkásnak szánt munkaerő felhalmozása és – számunkra most ez a lényeges – a hierarchiák és szabályok felhalmozása (Federici 2021). Federici azt állítja, hogy minden gazdasági-társadalmi hatalom sorsa ezen a három tényezőn áll, vagy bukik – és mindhárom területen az erőszak, a kegyetlenség és a szenvedés történetével állunk szemben. A boszorkányperek kegyetlensége tehát végső soron politikai, hiszen a hatalom számára éppen szükséges szintű szenvedést okozott – amit legfeljebb az elnyomottak kínjai és jajveszékelése kérdőjelezhetett meg.

A kegyetlenség kérdésének az indokolatlan szenvedéshez kapcsolása azonban két másik területen is problémás számomra – továbbra is a már említett politika felől olvasva a könyvet. Az egyik a társadalomkritika és az utópiák kérdését érinti: valójában, ha a kegyetlenséget a szenvedés szintjével mérjük, azzal elvetjük annak a filozófiai lehetőségét, hogy a kegyetlenségtől mentes társadalom és gazdasági rendszer perspektívájából tekintsük a fennálló és a történelmi korszakokat. Márpedig mintha Barcsi Tamás azt gondolná, hogy emberi társadalom nem létezhet bizonyos erőszak, szenvedés és barbaritás nélkül. Ez meglehetősen veszedelmes egy olyan időszakban, amikor a globális erősek és a *status quo* fenntartásában érdekelt nagyhatalmak alapvetően azzal legitimálják önmagukat, hogy a nyugati ember számára a kegyetlenség elkerülhetetlen – és valójában mindig is az volt. Egy korszakban, amikor a nárcizmus, az erőszak, a verseny, az erő és a háború nyelvét beszéli a világ, nem feltétlenül érdemes lemondani egy olyan álláspontról, amely alapvetően vonja kétségbe ennek a nyelvnek az érvényességét. A férfiak uralta geo- és nagypolitika szerves része a militáns világkép újabb és újabb hulláma, aminek főszereplője az ideális (macsó) férfi, a katona, ő a női *femme fatale*-nak megfeleltethető „*homme fatal*", a végzetes férfi. Ő nyújt biztonságot és védelmet a nőnek és a gyereknek, erős, bátor és férfiasan szexi, hiszen hősiesen harcol a gonoszok ellen, a gyengék oldalán. Ezt közvetítik a tömegeknek a népszerű szuperhősfilmek, a különféle *road movie*-k, és a katonai akciófilmek. Izrael a Hamász rakétatámadására és 2023-as túszejtő akciójára válaszul gyakorlatilag minden humanitárius szempontot figyelmen kívül hagyva kezdett ellenoffenzívába a gázai övezetben – a kegyetlenség elképesztő szintjének téve ki az ellenséget és a civil lakosságot. Az embertelenség és az együttérzés Barcsi által jól érzékelt párosának nagyszerű bizonyossága volt ez: a mai globális kapitalizmusban az erősek által vezérelt manipulációs gépezet mindent elkövet azért, hogy az érdekeit szolgáló esetekben leépítse az együttérzés szintjét – ezzel engedve utat az embertelenségnek Ahhoz azonban, hogy ez működjön, szükséges egy olyan ideológia, amelyben az együttérzés az embertelen világ „korlátjaként" tűnik fel – holott az embertelenségnek kellene az együttérzésre épülő társadalom olyan „vörös vonalának" tekintenünk, amit senki nem léphet át.

És valóban: állíthatjuk-e, hogy a kegyetlenség jelenségcsoportja valamilyen formában minden rendhez szükségszerűen hozzátartozik, csak éppen „elfogadható formában" – tehát célunk nem az erőszaktól, kegyetlenségtől, embertelenségtől mentes világ kell, hogy legyen? Csak a mérték kérdése az egész? Az orosz-ukrán konfliktus árnyékában Barcsi könyvét talán ebben a tekintetben Marikovszky Andrea sorai keretezik a legpontosabban:

> A patriarchátus, a kapitalizmus és a militarizmus triumvirátusa egy olyan világrendszer kialakulását és fenntartását eredményezi mára, ahol magától értetődőnek tűnnek a gyilkos háborúk. Ezen az igazságos háború fogalmának elterjedése sem változtat. A háború szükségszerűségének elterjedt felfogását illusztrálja az is, hogy a hadiipari cégeket ma már nem illik *militariant companies* (hadászati cégek) néven emlegetni, hanem eufemisztikusan, az igazságos háború eszméjére építve, a *defense* (védelem) szót használják. Mintha a fegyverek gyártásának és beszerzésének okai között nem szerepelne a hatalomszerzés, a gyarmatosítás, a megfélemlítés, a terrorizmus, a lokális és globális hegemóniaharc, a politikai önkény érvényesítése, vagy akár a rasszista fajelmélet – csak a jogos védelem. (Marikovszky 2024.)

Ezzel azonban el is érkeztünk a harmadik általam felvetett politikai kérdéshez: úgy vélem, hogy nem csak az „indokolt szenvedés" mértéke politikai, nem csak az erőszakmentes és együttérzésre alapozott társadalom víziójához való viszony az – de végső soron a kegyetlenségnek a civilizáció/barbárság relációban való elhelyezése is merőben ideológia a mai globális viszonyok közepette. Barcsi Tamás könyvében fontos helyet foglal el Auschwitz és az elképzelhetetlenül brutális kegyetlenség problémája: számára máig nyomasztó az a rémálom, amely a nyugati civilizációt kísérti az akkori események hatására. A koncentrációs tábor és a pokol szembeállítása kapcsán szellemesen utal arra, hogy azért hasonlítjuk a nácik tettét az ördög tettéhez –, mert nem találunk jobb hasonlatot az elképzelhetetlenre. Ezen a ponton azonban érdemes figyelembe venni Slavoj Žižek és a pszichoanalitikus szemlélet kérdésfelvetését, amelyet *Kívül/Belül: egy új politikai logika* című könyvemben a téma kapcsán középpontba állítottam. Elméletileg három lehetőségünk kínálkozik ugyanis a nyugati civilizáció és a barbárság viszonyának elemzésére. Az egyik szerint – amit Barcsi helyesen nem fogad el – a kérdés antropologizálható és azt mondhatjuk: az ember egy született barbár, aki bármikor hajlandó igazi énjének megfelelően cselekedni, ha nem köti őt a civilizációs norma. Tulajdonképpen ez az a megközelítés, amely miatt színes bőrű „barbárokat" mutogattak a világ múzeumaiban a 20. század elejéig, mint egyfajta állatkerti példányokat. Ilyenek volnánk, ha nem határozna meg bennünket a civilizációnk. Mindemellett a szerző megmutatja, hogy Isten és a Természet nem lehet kegyetlen, csak az Ember – ez azonban szerencsére a legtöbbször nem vezet ahhoz az állításhoz, hogy a kegyetlenkedést és inhumanitást az emberből magyarázza. Az öncélú kegyetlenséget, a szadizmust nem tekinti lényegünknek – ahhoz már eleve a kiszolgáltatottság és a kegyetlenség Rendje, elrendezése szükséges. A második lehetőség szerint – úgy vélem, ez áll legközelebb Barcsi Tamás szemléletéhez – a barbarizmus a civilizáció valamiféle rövidzárlata, amelyet meg kell értenünk ahhoz, hogy kiküszöbölhessük. Vagyis a kegyetlenség és együttérzés, mint a barbár és a civilizált állapot jellemzője áll egymással szemben. Ez méltányolható filozófiai álláspont, amely általában a kapitalizmus elemzésének és általában a felvilágosodás, a modern egyének védelmének alapja Barcsi Tamás munkáiban. Barcsi menthetetlen humanista: számára az egyén a civilizáció építőköve, egészen addig, ameddig a társadalom meg nem rontja és barbárt nem csinál belőle. De mi van akkor, ha a barbárság megelőzi a civilizációt, ha a barbárság a civilizáció alapja valójában?

Véleményem szerint ez az a rendszer- és társadalomkritikai szempont, amit a szerző csak egy-egy pillanatra vállal föl munkájában. Politikai értelemben mintha figyelmen kívül hagyná azt az utat, amin például az általa is idézett Giorgio Agamben is elindul a *homo sacer* koncepciójával (Agamben 2024), és amit a pszichoanalitikus társadalomelmélet nagyszerűen kiaknáz. Žižek a valóság és a Valós megkülönböztetése kapcsán pedig már nyíltan arról beszél, hogy a nyugati civilizáció történeti alapja, fennmaradásának elkerülhetetlen ára és a kapitalizmus, a profitlogika esszenciája éppen maga a barbárság. A barbárság tehát valami olyasmi, ami nélkül egyszerűen nem létezhetne a civilizációnk (Žižek 2002). Ez már az alapítás és felemelkedés időszakában is kimutatható a Nyugat esetében – gondoljunk csak a gyarmatosítás és a rabszolgaság kérdéseire, amiket a Black Lives Matter mozgalom is tematizált.

Az eredendő ellentmondás a Nyugat esetében: történelmileg mi szabadítottuk rá a világra a barbár kapitalizmust, mi végeztük a barbár gyarmatosítást, mi vívtuk a barbár vallásháborúkat, a barbár világháborúkat, tőlünk eredt a sztálini kommunizmus és a hitleri holokauszt barbár eszmeisége és valósága, mi vetettük be az atombombát és mi szerveztük termelési értékláncokba a harmadik világot stb. – eközben azonban az értékek és humanitás megfelelőjeként értelmezett civilizáció letéteményesének és megvalósulásának tekintjük önmagunkat. Ráadásul ma már ennél is többről van szó: ahogyan a Kívül/Belül politikai logika kapcsán felhívtam rá a figyelmet, hogy ma a kegyetlenség egyszerűen a nyugati civilizáció fennmaradásának az alapja. A „nem eléggé belül, túlságosan kívül" kettős szorongása (amit ezen a helyen nincs tér részletesen bemutatni)[7] éppen abból ered, hogy a kirekesztődéstől és kimaradástól való félelem egyszerre szubjektív és objektív alapokon nyugszik, tehát egy folyamatos felfokozott érzelmi állapot, amely időről-időre konkrét lépésekben tör ki. A globális kapitalizmus jelenlegi erőviszonyai, vagyis a nyugati civilizáció a saját privilégiumaival és kultúrájával együtt egy napig sem maradhatna fenn, ha nem létezne számára a harmadik világ szenvedése mint erőforrás – és ha nem érezné magát folyamatosan fenyegetve a szétesés és a külső támadás rémképe által. Ennek a helyzetnek egyik feloldása a nagypolitika részéről, amikor a barbárságot az EU határain túlra exportálják, hogy a szemünk előtt csak a civilizáció legyen „látható" és a szorongásunk „csökkenjen" – például a migráció kapcsán. A probléma egyébként erősen jelen van Barcsi

[7] Lásd bővebben: Kiss 2021.

Tamás elemzéseinek hátterében is, talán egyik legszuggesztívebb elemzésében maga is ezt írja:

> Egy olyan társadalomban, ahol a másság jogi kirekesztése megszűnt, ahol a legnyilvánvalóbb diszkriminációs formákkal szemben az állam többé-kevésbé védelmet nyújt, ott is a hétköznapok része az idegenekkel szembeni kegyetlenség. A tekintet elfordítása az egyéntől valamilyen szinten különböző másiktól önmagában még nem kegyetlenség – az csak a kiküszöbölhető szenvedéstől elfordított tekintetre igaz, de ekkor a másik az egyén számára radikálisan idegen marad. Az elfordított tekintet eltünteti az egyén számára érthetetlen, félelmetes vagy undorító dolgokat, így állítva helyre a megbomlott hétköznapok rendjét. (Barcsi 2023. 219.)

Ebben az írásban nem vállalkozhatom arra, hogy a könyv minden rétegét elemezzem, hiszen meglehetősen sok (talán túlzottan is sok) szempont, szándék és stiláris jegy keveredik az írásban. A szűk tartalmi kérdésekre koncentrálva, a kötet elemzései alapján azt mondhatjuk, hogy három trend húzódik végig a könyvön. Az első (1) az erőszak és a kegyetlenség fogalmát próbálja elkülöníteni – és ahogy halad előre, egyre inkább eloldozza a kegyetlenséget az erőszak fogalmától. Ez egy nagyon üdvözlendő és érdekes trend, amely lehetővé teszi, hogy az embertelenség kérdését mélyebb kulturális dimenziókban tárgyalja. Ez fontos polémia a liberális-jogállami megközelítéssel szemben, amely a kegyetlenséget általában a brutális és extrém esetekre értelmezi, minden mást normalizál. A másik trend (2) a kegyetlenség és a modernitás viszonyát igyekszik tisztázni – valójában ezt tartom a leginkább problémás nézőpontnak valamennyi közül. Mert miközben helyesen idézi a modern korszak nagy kegyetlenség-sokkjait, nem számol sem a modernitás mai posztmodern „elmúltával", sem annak olyan önkritikájával, amit például Jürgen Habermas kísérel meg a kommunikatív cselekvés elmélete kapcsán. Vagyis nem veti fel azt a kérdést, hogy amint a modernség összefonódik a kegyetlenséggel, úgy fonódik össze saját meghaladásának állandó epizódjaival is. Vagyis a kegyetlenségnek mint a modernitás kudarcának bemutatása, amelynek a náci haláltábor a csúcspontja, éppen azzal nem tud mit kezdeni, hogy elvileg ma a nyugati társadalmak hivatalosan az erőszak és a barbárság világával szemben határozzák meg magukat. Végezetül (3) a kegyetlenség és a kapitalizmus (vagy mondjuk azt, hogy a jelenlegi gazdasági-társadalmi *status quo*) összefüggése bukkan fel újra és újra a könyvben – egyre inkább a hétköznapok világa felé orientálva az olvasót. A következőkben csak ezzel kívánok foglalkozni, mert elméleti értelemben ezt tartom a leginkább termékenynek a megközelítések közül.

A könyv lényegében a két széléről indulva igyekszik bekeríteni a kegyetlenség és a kapitalizmus összefüggésrendszerét. Számomra társadalomelméleti értelemben a legeredetibb elemzés talán (Barcsi érezhetően ezen az individuál-szociálpszichológiai szinten mozog leginkább otthonosan, és érzi igazán elemében magát) az, ahol az egyén szintjére kérdezünk rá és bemutatjuk, hit, nagyság tudat és a mindennapi konformitás miképpen vezet a Barcsi által emlegetett indokolatlan túlzásokhoz. A mai nyugati társadalmak mindennapjait át- meg átszövik a makro-, mikro- és nanofasizmus különféle megjelenési formái, bizonyítva, hogy az egész társadalmi létünk embertelenséggel terhes, amelyet az együttérzés öltözéke rejt el (Dolphijn – Braidotti 2022). A másik végpont a felfoghatatlan kegyetlenség szintje: a nácik és sztálinisták bűntettei. Ezeket az elemzéseket azonban némi fenntartással kell fogadnom, mert túlzottan illeszkednek a totalitárius rendszerek közé egyenlőségjelet tévő liberális és konzervatív kritikákhoz.

Valójában a fő probléma nem az (mint sok baloldali társadalomkritikus gondolja), hogy nem ismeri fel a kommunista és a fasiszta diktatúrák különbözőségét és a létező szocializmusok közötti hatalmas eltéréseket. A felfoghatatlan kegyetlenség egész koncepciójával szemben van kifogásom. A „felfoghatatlan" ugyanis nem a jelenség valódi helyiértékéről árulkodik, hanem a megítélő saját korlátairól és helyiértékéről. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy a könyv példái nem a gyarmatosításra, a bennszülöttek leigázására, a drezdai bombázásra, a világ menekülttáboraira, Guantanamora és Gázára, vagy éppen az Egyesült Államok által bevetett atombombákra vonatkoznak. A felfoghatatlan kegyetlenség kapcsán a fókuszban nem a harmadik világ gyerekmunkásai, vagy éppen a nagypolitikai kampányok gátlástalan karaktergyilkosságai, a spekulatív tőke „gonosz" döntései, vagy éppen a családon belüli erőszak kirívó példái, az internetes zaklatás végzetes esetei stb. állnak. A könyv persze számtalan nagyszerű példát hoz a felfoghatatlan kegyetlenségre, nem ezek hosszú sorát hiányolom. Inkább a kérdésfelvetést tartom pontatlannak: nem az a kérdés, hogy miért felfoghatatlan Auschwitz, hanem hogy miért Auschwitz a konszenzuálisan felfoghatatlan – és más miért nem az?

Amikor az írás elején egy politikai olvasat szükségességéről beszéltem a kegyetlenség-könyv kapcsán, akkor arra hívtam fel a figyelmet, hogy ha egy filozófiai mű társadalom-, vagy rendszerkritikus

alapon kíván építkezni, nem kerülheti el, hogy politikailag is szembenézzen saját elméleti keretének és érvelésének következményeivel. Szerintem a munka ebből a szempontból nem következetes és nem elég koncepciózus. Amennyiben tehát van döntő bírálatom a könyv egészével kapcsolatban, az nem más, mint hogy nem aknázza ki a saját megközelítéséből eredő lehetőségeket. Megáll azon a ponton, ahol provokatív és tabudöntő lehetne. Éppen egy filozófiai rekonstrukció engedhette volna meg magának, hogy megkérdőjelezzen olyan ideologikus tabukat, mint hogy a kegyetlenség a főleg totalitárius rendszerek sajátja (és nem legalább annyira a liberális demokráciáké), hogy a szocializmus barbárabb, mint a kapitalizmus, hogy az Egyesült Államok vezető szerepe a világban igazságos és humánus alapokon áll, hogy a „mi" katonáink jók és hősök, az „ellenségé" pedig minimum háborús bűnösök és áldozatok az egyre mindennaposabbá váló katonai konfliktusokban stb. Különösen, hogy a szöveg tele van hasonló megjegyzésekkel és állításokkal.

A könyv alapállása nyilvánvalóan kritikai társadalomelméleti ugyanis. Teoretikus értelemben, úgy vélem, a következő két lehetőség között kell (vagy lehet) választani: valójában a világban jelen lévő indokolatlan erőszak és szenvedés, az emberi túlkapások, amelyeket mi „bizonyosan nem követnénk el" (1) alapvetően strukturális (tehát abból a gazdasági-társadalmi rendszerből következik-e, amelyben élünk: ez a globális kapitalizmus), vagy (2) egy olyan skála egyik lehetséges végpontja, amely az együttérzéstől indul és a barbárságig tart – a „baj" pedig annyi, hogy a mai világban túlságosan sokszor zuhanunk át a nemkívánatos végpontra. Számomra úgy tűnik, hogy Barcsi Tamás filozófiai megoldása ezt a kettőt kívánja összekötni, amennyiben úgy fogja fel, hogy a strukturális tényezők a skálán való eltolódás okai és katalizátorai – tehát ha kevesebb barbarizálódást akarunk, akkor együttérzésre épülő társadalmi-gazdasági-politikai rendszerekre van szükségünk, amelyek kevéssé juttatnak bennünket nem kívánt helyzetekbe.

A kötetben ez az alaptézis egy eredeti társadalomkritikai koncepció formájában ölt testet, amely röviden összefoglalva azt mondja, hogy megkülönböztethetjük egymástól a kegyetlenség mindennapi kultúráját (amit a szerző gyakorta az erőszak Rendjének, a kegyetlenség Rendjének nevez) és a kegyetlenség politikáját (vagyis ahogyan a társadalom tagjait a politika, a gazdaság, a társadalom, a nyilvánosság „erősei" különböző helyzetekben és pillanatokban, felfoghatatlan és indokolatlan barbarizmus és szenvedés-okozás elkövetésére, vagy elfogadására veszik rá). Az alapvető kérdés, ahogy utaltam is már

rá: miképpen viszonyul egymáshoz a kegyetlenség kultúrája és politikája. Amennyire ezt a szöveg alapján rekonstruálni lehet, a könyv szerzője szerint a kegyetlenség politikája olyan mértékig képes aláásni és erodálni az együttérzés képességét, olyan extrém helyzeteket teremt, hogy végső soron a kegyetlenség kultúrája jön létre – utat engedve a barbarizmusnak és az egyének ennek részévé válnak. A kegyetlenség politikája a kegyetlenség kultúráját hozza létre. A koncepció ideáltípusa természetesen a náci Németország. Barcsi könyvének utolsó fejezetei ennek fényében a kegyetlenség kultúrájáról szólnak. A kegyetlenség politikája ezt erősíti, vagy gyengíti – tehát napjainkban például a (neo)liberális kapitalizmus erőszakossága alapozza meg a túláradó kegyetlenséget körülöttünk, amely bennünket is kifordít(hat) önmagunkból. A kegyetlenség mindennapi kultúrájának a jelenre vonatkoztatva a kötetben három formája van: (1) a hétköznapi inhumanizáció; (2) az elfordított tekintet; és (3) a felszínesség. A korábbi fejezetekben azonban számtalan más fogódzót találhatunk arra, miképpen néz ki az erőszak Rendje más időszakokban. Ezek a leírások védhetőek és inspirálóak, bár nyilván tetszés szerint bővíthetők. A kegyetlenség politikája az utolsó passzusokban érkezik, és a szerző az alábbi összetevőit azonosítja be: (1) az együttérzés elégtelensége; (2) a kegyetlenség elleni kegyetlenség; (3) együttérzéssel leplezett kegyetlenség; (4) az együttérzés vakfoltjai; (5) a globális kapitalizmus rendszerszintű kegyetlensége. Természetesen a kegyetlenség mindennapi kultúrája és politikája nem válik el egymástól mereven: a mindennapok befolyásolják a politikát és viszont. Mégis jól látja a szerző, hogy ma hihetetlen innováció zajlik azokon a területeken, ahol a közélet, a nagypolitika és a nyilvánosság szereplői a kegyetlenség „humánus" és „igazolható" változatait propagálják. „Megállapítható, hogy az erőszak alkonyának korszaka is kegyetlen, csak éppen a békés, civilizált államokban egyre inkább a kevésbé látványos, így nehezebben azonosítható, manipulatív és pszichikai eszközökhöz kapcsolható erőszak válik jellemzővé" (Barcsi 2023. 235).

A koncepció természetesen védhető, és bár sok tekintetben kidolgozatlan, egyértelmű alapot szolgáltathat mélyebb elméleti vizsgálódásokra. Magam például szívesen olvastam volna a most csak „Befejezésként" megszületett rövid szöveg fejezetté bővített változatát. Talán a kegyetlenség filozófiáját ebben egészíthette volna ki a kegyetlenség politikaelmélete. Talán érdemes lett volna felvetni, hogy nincs-e éppen fordítva a viszony a kegyetlenségkultúra és a kegyetlenségpolitika között? Ezen a ponton utalnék tehát vissza ennek az írásnak az első részére, amelyben azt vetettem a szerző szemére,

hogy a kegyetlenség és együttérzés problematikája kapcsán a tágan vett filozófiai szempont háttérbe szorítja a politikait. A kérdést az érthetőség kedvéért túlegyszerűsítő és sematikus módon vetem fel: igaza van-e Barcsi Tamásnak abban, hogy a kegyetlenség politikája (értve ez alatt a gazdasági-társadalmi-politikai rendszer működésének egészét) azáltal teremt alapot a kegyetlenség túlcsordulásának, hogy felfüggeszti az együttérzés viszonyait és létrehozza a kegyetlenség Rendjét, mindennapi kultúráját? A válasz természetesen igen, sok példát láthatunk erre mind történetileg, mind a jelenben. Nem magyarázza-e meg azonban jobban a körülöttünk látott folyamatokat, ha azt feltételezzük, hogy a kegyetlenség politikája végső soron az ideológia szintjén működik? Nem azt mondja-e nekünk minden esetben a kegyetlenség politikája, hogy „elvileg van, de valójában nincs is kegyetlenség"? A valóságban nem az együttérzésünk, hanem a kegyetlenség-érzetünk áll tehát támadás alatt. Tulajdonképpen ezért mondtam, hogy nincs igaza Barcsinak, amikor felfoghatatlan kegyetlenségről beszél. Sarkosan fogalmazva: ami kegyetlenségként felfoghatatlan, az nem-kegyetlenségként érthetővé válik. Amikor például meg próbáljuk érteni a zsidók szenvedését, akkor helytelenül járunk el, ha csupán embertársainknak más emberek elleni tetteit próbáljuk vizsgálni – és elfelejtjük, hogy a náci ideológia szerint a zsidó nem volt ember, sőt ellen-ember volt, akivel szemben bármilyen tett kívül esik még az állatoknak járó együttérzésen is. A koncentrációs táborban ölni éppúgy erény, mint nem ölni, ahogy a szerző fogalmaz – mert a barbárság itt kívül van a normákon (Barcsi 2023. 195). A kegyetlenség esetében tehát a kiindulópont mindig politikai: a kegyetlenségpolitika (az ideológia) függeszti fel az együttérzés kultúráját azáltal, hogy kiiktatja a kegyetlenséget, mint tényezőt a gondolkodásunkból. Nem a kegyetlenségkultúra kiépülése vezet kegyetlenségpolitikához és de facto barbársághoz – hanem a kegyetlenség ideológiai kiiktatása. Ennek a kiiktatásnak eklatáns példáját élhettük át a 2015-ös menekültválság idején, amelyre először a társadalom a mikroszinteken az emberi együttérzés gesztusaival válaszolt. Makroszinten azonban a politika egy olyan ideológia nevében lépett fel, amely a migrációt egy háborús logika keretében tálalta: vagy elárasztanak és felszámolnak a migránsok, vagy távol tartjuk őket bármi áron – és így már a társadalom többsége üdvözölte a határkerítés építését. De hát pontosan tudjuk, hogy a háborús pszichózis alapja éppen az a tétel, hogy a kegyetlenség kérdésének felvetése számára hadihelyzetben nincs tér – „vagy te ölsz, vagy téged ölnek meg". A kérdést a lövészárokban egyszerűen kiiktatják.

Szeretnék még egyszer utalni a Kívül/Belül politikai logikával kapcsolatos korábbi elemzéseimre. Miért lépjük át folyton a saját magunk által felállított nyugati civilizációs határokat, miért leszünk kegyetlenek az együttérzés korában? Nem elsősorban azért, mert leépítik együttérzési képességünket, vagy mert olyan helyzetet, közeget és polgárháborús hangulatot teremtenek, amelyben bármikor kipattanhat az erőszak és barbárság, vagy amelyben magunkat is meglepve cselekszünk stb. Valójában a kegyetlenség politikája azért olyan sikeres, mert nem megalapozza, hanem kiiktatja a kegyetlenséget. Az apokaliptikus és a progressszív belül poízíciójára szeretnék utalni. Az apokaliptikus világkép esetében ez talán nyilvánvaló: ha a világképem a végső küzdelem a „mi" és az „ők" között, az önvédelem és a túlélés alapján áll, akkor minden embertelen cselekedet indokolt. Akkor nem kegyetlenség az öt hónapos csecsemővel érkező „migráns" családot hónapokig éheztetni a tranzitzónában, hiszen a nagy és végső küzdelem szempontjából nem lehetségesek túlzások. A kegyetlenség valójában nem is létezik – és ez nem volt másként a zsidók kapcsán sem a náci Németországban. De hasonló példát hozhatunk a progresszív világképek esetében, bár itt bonyolultabb a helyzet értelmezése. A progresszív világképek a terrorellenes háború, a gonosz elleni harc, a diktátorok és autoriter politikusok stb. elleni „keresztes háború" képét vetik fel. A világunk jobb hely lehet – ennek a feltétele, hogy kiűzzük belőle a Sátánt és megszabadítsuk az ott élőket a haladás legfőbb akadályától. A progresszív világképben tehát a kegyetlenség azt a formát veszi fel, amit Barcsi Tamás a „kegyetlenségre válaszoló kegyetlenségnek" nevez: mivel az ellenfél a kegyetlenség igazi letéteményese, a barbárság hordozója, az én minden kegyetlenségem eltörpül mellette és végső soron a barbárságtól való megszabadulást szolgálja. Tehát az én kegyetlenségem ebben az értelemben nem létezik: Gáza egyenlővé tétele a földdel meggátolja a terroristák szörnytetteit, Trump vagy Fico lelövése pedig meggátolja őket abban, hogy mérhetetlen barbárságot és szenvedést zúdítsanak a világra.

Ha pedig nincs többé kegyetlenség, akkor bármilyen kegyetlenség belefér. Slavoj Žižek *Violence* című könyvében éppen ebben az értelemben beszél kegyetlenség-spirálról (Žižek 2003). A 2000-es évek elejének francia külvárosi zavargásai a destruktív lázadás ideáltípusai voltak. Egy olyan világrendben élünk, ahol nincs többé jelentése a dolgoknak és így nem lehet hinni egy utópiában sem. A kapitalizmus jelentés nélküli – így a politika próbál jelentést adni neki. Ez azonban mind a liberális, mind a konzervatív erők részéről kirekesztő jelentés. A konzervatív hazugság a civilizáció megvédéséről és a liberá-

lis a terrorizmusról. Mindkettő kegyetlenséghez vezet: a bevándorló hátterű tömegek pedig úgy érzik, hogy a középosztályok és a rendőrség szemében velük szemben bármi megengedhető, mert a többségi társadalom semmit nem tekint embertelennek és túlzónak. Ennek hatására oda-vissza ható spirál jön létre: a bevándorlók, a kisebbségiek, a külváros ugyanezt kezdik gondolni a city és a zöldövezet lakóival szemben: akik bármit megtehetnek ellenünk, azokkal mi is bármit megtehetünk. Erre pedig még nagyobb rendőri brutalitás és a kegyetlenség további „megszüntetése" a válasz. Sajnálatos módon egyre inkább ezt látjuk idehaza a romák és a többségi fehér társadalom viszonyában, amikor a két fél mindinkább dehumanizálja a másikat és kölcsönösen a kegyetlenség és a barbárság öncélú gépezetének láttatják egymást. Ebben a helyzetben mindkét fél feljogosítva érzi magát, hogy az embertelenség és az együttérzés kérdését egyszerűen ne vesse fel. Žižek elemzése és a hazai romakérdés aktuális állása jól példázza: ha gyakorlatilag nincs is kegyetlenség, akkor lehetővé válik olyan barbarizmus-felhalmozás minden oldalon, amely után már elvileg sincs visszaút a civilizációba. Hiszen egy olyan világ, amely a kegyetlenség kérdését még felvetni sem hajlandó, csakis barbár lehet...

Irodalom

Agamben, Giorgio 2024. *Homo sacer. A szuverén hatalom és a puszta élet.* Ford. Csordás Gábor. Budapest, Typotex.

Barcsi Tamás 2023. *Embertelenség az együttérzés korában – Filozófiai vázlat a kegyetlenségről.* Budapest – Máriabesnyő, Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Attraktor.

Dolphijn, Rick – Braidotti, Rosi 2022. *Deleuze and Guattari and Fascism.* Edinburgh, Edinburgh University Press.

Federici, Silvia 2021. *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation.* New York, Penguin.

Kiss Viktor 2021. *Kívül/Belül. Egy új politikai logika.* Budapest, Napvilág.

Marikovszky Andrea 2024. A hadiipar szerepe az ökológiai összeomlásban – 1. rész. *Új Egyenlőség.* 2024. április 28.

Žižek, Slavoj 2002: *Welcome to the Desert of the Real.* London, Verso.

Žižek, Slavoj 2003. *Violence.* London, Verso.

II.

KEGYETLENSÉG ÉS TÖRTÉNELEM

Weiss János

AZ ERŐSZAK KRITIKÁJA A RENESZÁNSZ KORÁBAN

A mai „erőszak" fogalmunk nagy valószínűséggel a 16. század elején (az 1510-es években), a filozófiai (politika- és társadalomelméleti) vitákban alakult ki. Mint általában a filozófiatörténeti kánonban, nem viták, hanem csak egyes művek állnak rendelkezésünkre, a vitát nekünk, az értelmezőknek kell rekonstruálnunk. Most tehát abból a hipotézisből fogok kiindulni, hogy a kor gondolkodói számára az egyik legnagyobb kihívást az „erőszak" kérdése jelentette. Az erőszak pedig az uralkodó (nevezzük királynak vagy fejedelemnek) által gyakorolt erőszak. Vessünk egy futó (és messzemenően elnagyolt) pillantást a háttérre: az ószövetségi tradícióban a földi király mindig Isten megbízásából (vagyis egy isteni felkenés alapján) uralkodik.[8] Ha az uralkodó erőszakot gyakorol, azt az isteni felkenés legitimizálja. Ez az összefüggés azonban már a középkori skolasztikus tradícióban megkérdőjeleződött. A fejedelemtükrök műfaja és elterjedésük mutatja, hogy a filozófusok egyre inkább úgy érezték, hogy az uralkodók bizony rászorulnának a morális tanácsokra. A reneszánsz egyik legsürgetőbb kérdése így az volt, hogy mit szóljunk az uralkodói erőszakhoz, ha már nincs mögötte isteni legitimizálás.

I.

Machiavelli *A fejedelem* című művének központi, 18. fejezetében olvashatjuk: „Tudnunk kell tehát, hogy kétféle módszer van a küzdelemben: az egyik a törvényekkel, a másik az erőszakkal. Emberi tulajdonság az egyik, állati sajátság a másik. Mivel azonban az egyikkel néha nem boldogulunk, a másikhoz kell folyamodnunk"[9] (Machiavelli

[8] Ennek az összefonódásnak a megfordításaként Isten is királyként jelenik meg: vagyis a király-lét attribútumait láthatjuk Isten esetében is. Nézzünk erre (példaként) egy zsoltár-szöveget: „Énekeljetek Istennek [...]; énekeljetek királyunknak [...]! / Mert az egész föld királya az Isten: énekeljetek bölcsességgel." Zsoltárok, 47,7-8. Fordította: Károli Gáspár.

[9] A fordítást enyhén módosítottam. (W. J.)

1987. 95). Ebből máris kaptunk egy meghatározást: erőszak mindaz, ami törvényen kívüli. A törvények számítanak emberhez méltónak, az erőszak pedig visszaesés egyfajta állati létbe. Az erőszak így a törvényesség szféráján túl elhelyezkedő légüres tér. Ebben a légüres térben – úgy néz ki – mindent szabad, csak legyen meg a megfelelő erő a keresztülviteléhez. A törvények a Platóntól kezdődő tradícióban mindig az erényességre vonatkoznak, mintegy az erényes élet keretfeltételeit teremtik meg. Platón írja a *Törvények*ben (631a 4-6), az athéni szereplő szájába adva: „Mert nagyon helyesen az erényből indultál ki, azon az alapon, hogy érte hozta a törvényhozó a törvényeket" (Platón 2008. 26). Machiavelli azzal sokkolta a maga olvasóit, és sokkolja még ma is, amit a következő mondatban állít: a törvényekkel küzdeni emberi tulajdonság, az erőszakkal küzdeni állati sajátosság. (Vagyis: miután az uralkodó elvesztette a maga kapcsolatát Istennel, az állatiság felé sodródhat.) Machiavelli megpróbál nagyon hideg lenni: „Mivel azonban az egyikkel némelykor nem lehet boldogulni, a másikhoz kell folyamodni. Ezért a fejedelemnek tudnia kell használni a benne rejlő embert és állatot."[10] Itt születik meg az a gondolat, hogy a fejedelem egy légüres térben mozog, amely óriási szabadságot ad neki, de óriási felelősséget is ró rá: az uralom kiemeli őt (és csak őt) a törvények meghatározta kötelezettségek szorításából, ő szabadon mérlegelheti, hogy követi-e a törvényeket, vagy sem. Őt egy másik szempont kell, hogy vezérelje, a hatalom fenntartása és esetleges gyarapítása. Ennek egyik eszköze az erőszak bevetése; és persze az is igaz, hogy ez Machiavelli elméletének csak az egyik fele. Ezzel a moralitás még nem tűnik el egészen, csak átcsúszik a látszat szférájába, ott viszont feltétlen tiszteletben kell tartani. A „látszat" a sztoa szerep-játszása alapján megkonstruált fogalom. „Tartsd szem előtt, hogy egy drámában lépsz fel, ahol a szerepeket a játék betanítója osztja ki. Ha rövidre szabja a szerepedet, rövid ideig játszol, ha hosszúra, akkor hosszan. Ha a koldus szerepét osztja rád, azt is rátermetten alakítsd, ugyanígy járj el akkor is, ha nyomorékot, ha uralkodót, ha polgárt kell játszanod" (Epiktétosz 2016. 291). A látszatvilág azt jelenti, hogy külső előírások vannak, amelyeket be kell tartanunk, és közben senki sem lehet önmaga, pontosabban senki sem kíváncsi arra, hogy kik is vagyunk voltaképpen. De Epiktétosznál még nem szerepel a látszat félrevezetésre és becsapásra vonatkozó aspektusa. Ezzel Machiavelli egészíti ki a fogalmat. Miért is kell tehát fenntartania az uralkodónak az erényesség látszatát? Azért, hogy ne szolgáltassa ki magát a

[10] Itt már személytelenné tettem a fordítást.

közemberek gyűlöletének, nehogy valamilyen ellen-erőszak támadjon – igazából ez veszélyeztetheti a fejedelem hatalmát. „Tehát mint mondottam [a fejedelemnek] csak arra kell vigyáznia, hogy gyűlöletet ne érezzenek iránta" (Machiavelli 1987. 95). (A gyűlölet a lehetséges hatalom érzelmi bázisa.)[11]

De a köznép könnyen be is csapható: az emberek „olyan ostobák [...], olyannyira csak a mának élnek, hogy aki be akarja csapni őket, [ezt mindig meg is teheti]" (Machiavelli 1987. 97). Itt érdemes egy kicsit lassítanunk: a köznép morális szempontok alapján hozza meg a maga ítéleteit, ő nem érti és nem is akarja érteni a hatalom logikáját, pontosabban azt, hogy a hatalomnak van egy önálló logikája. A reneszánszban, de inkább annak kései korszakában már kialakul a tömeg megvetésének hangütése. Giordano Bruno írja, amikor azon töpreng, hogy miért is ütközik ő állandóan akadályokba: ennek „oka a csőcselék, amelyet gyűlölök, a tömeg, amellyel nem vagyok megelégedve, és egy, amit szeretve szeretek, [ez pedig az], ami által szabad vagyok az alárendeltségben, és megelégedett a szenvedésben" (Bruno 1972. 173). Mondhatjuk, hogy így csak a bölcs, a filozófus vagy a tudós beszélhet a tömegről és a csőcselékről, a politikusnak viszont tiszteletben kell tartania a köznépet, tekintve, hogy morális szempontok alapján formál ítéleteket. De ezt a „köznépet" be lehet csapni, meg lehet téveszteni, félre lehet vezetni. Mindenesetre „a fejedelemnek nem nagyon kell összeesküvéstől tartania, ha a nép szereti; de ha gyűlölik és ellenségesek vele szemben, mindentől és mindenkitől félnie kell" (Machiavelli 1987. 103). Machiavelli így egy nagy rejtvényt fejt meg: miért van az, hogy a megközelíthetetlen és abszolút hatalommal rendelkező fejedelem létét állandóan belengi a félelem. Minél nagyobb valakinek a hatalma, annál inkább félelemben és rettegésben fog élni.

Ebbe az összefüggésbe bevonhatjuk Rotterdami Erasmus egyik gondolatát, amelyet *A keresztény fejedelem neveltetése* című művében fogalmaz meg. A félelem okai a rendszer belső működése folytán szép lassan szertefoszlanak. „A köznép semmit sem utánoz szívesebben, mint azt, amit a fejedelménél nap mint nap megfigyel. Ha kockázó a király, kockáznak országszerte; ha harcias, hadakozik minden-

[11] Ezután meglepő lehet, hogy Machiavelli az uralkodót az állatvilágon belüli hasonlatokkal is leírja: a fejedelemnek „a rókát és az oroszlánt kell követnie" (Machiavelli 1987. 96). Az oroszlánt mindjárt értjük, ő már akkor is az állatok királyának számított, ő a legerősebb, fenséges és mindenek fölött áll. A földi uralkodónak azonban nem elég, ha fenséges és megközelíthetetlen, egyúttal ravasznak is kell lennie, ami viszont a hagyományban a rókához kötődik. „Aki egyedül az oroszlán természetét utánozza, semmire sem megy vele" (Machiavelli 1987. 96).

ki; ha dorbézoló, dőzsölnek; ha fajtalan, bujálkodnak; ha kegyetlen, feladnak és rágalmaznak" (Rotterdami Erasmus 1987. 32). Ha ezt a gondolatot most Machiavellivel szembesítjük, akkor azt mondhatjuk, hogy egyrészt igaz, hogy a fejedelem más helyzetben van, mint a köznép, mert ő kívül áll a morális univerzumon. De ugyanakkor, ha ő megsérti az erkölcsi szabályokat, akkor az a köznép morális hanyatlásához is vezet. A fejedelem esetében még van valamilyen „értelme" a morális normák megsértésének. Machiavelli ebben az összefüggésben a szavahihetőséget elemzi, pontosabban azt, hogy a fejedelemnek meg kell-e tartania a maga szavát. A fentiek alapján a válasz már nem lehet meglepő: „A bölcs uralkodó tehát ne legyen szótartó, ha ez a magatartás kárára válik, s ha az okok, melyek miatt ígéretet tett, megszűntek" (Machiavelli 1987. 96). Vagyis neki van egy magasabb szempontja is: az, ami neki, mint uralkodónak a hasznára vagy kárára válik. De Machiavelli nem mulasztja el hozzáfűzni: „Különben is, a fejedelem mindig talál rá alkalmat, hogy csalárdságát jó színben tüntesse fel" (Machiavelli 1987. 96). A lényeg az, hogy a fejedelem viselkedése leszivárog az egész társadalomba. Vegyük észre, amikor Machiavelli köznépről beszél (sohasem tömegről vagy csőcselékről), ezen tulajdonképpen a „társadalmat" érti, bár ezt a fogalmat mint olyat még nem ismeri.

„Semmiféle üstökös, semmiféle természeti csapás sem befolyásolja annyira az emberi dolgokat, mint a fejedelem életmódja, ez ugyanis megragadja és átformálja a polgárok erkölcsét és lelkületét" (Rotterdami Erasmus 1987. 32). Ehhez rögtön két megjegyzést fűznék. (1) Ma azért már egészen más dolgokat sorolnánk fel, amelyek befolyásolják a földi társadalmak életét. Ezek még a populár-sztoából származó reneszánsz elképzelések lecsapódásai. (2) Ha a fenti idézetben a társadalomra utaló kifejezéseket keressük, akkor a leginkább a „polgárok erkölcsére" és „lelkületére" gondolhatunk. De csak a fejedelemnek van ilyen hatása? Nem mondhatjuk, hogy a társadalmi eliteknek általában? Erasmus írja: „Ezen a téren, elismerem, nagy jelentőséggel bír a papok és püspökök tanítása és erkölcse, de sokkal nagyobb jelentősége van a fejedelmi példának, mert a papokat és a püspököket sokkal előbb kezdik el szidalmazni az emberek, ha esetleg rosszak, mint utánozni, ha jók" (Rotterdami Erasmus 1987. 32). Erasmus itt egy bonyolult összefüggést ír le, amely nagyjából a következő elemekből áll: (1) A papok és a püspökök elsősorban tanítanak, de a példamutatásnak (értsd: az erkölcsi példamutatásnak) sokkal erősebb a hatása. (2) A papok és a püspökök ugyan példát is mutatnak, de itt van egy furcsa aszimetria: ha rossz példát mutatnak,

az emberek ezt nem veszik át, inkább szidni kezdik őket (csak a háttérben lehet érezni, hogy nem utánozzák őket), és ha jók, akkor sem kezdik el őket utánozni. Ha egy kicsit plauzibilisebbé akarjuk tenni ezt az érvet, akkor azt mondhatjuk, hogy ez azért van, mert a köznép és az uralkodó közötti szakadék kisebb, mint a köznép és az egyházi vezetők közötti szakadék. Pedig éppen fordítva gondolnánk: egy egyszerű fiatalember sokkal könnyebben lehet egyházi vezető, mint uralkodó. De a szakadék mégis az egyház felé nagyobb - mintha Erasmus csak éreztetné, elindult egy szekularizációs folyamat.

Erasmus-koncepcióját úgy vezettem be, hogy ez valamiféle hidat ver a köznép és az uralkodó közé: ha az uralkodó erkölcstelenül viselkedik, akkor a morális normák a köznép körében is elvesztik érvényességüket. Ebben az esetben a népnek nem lenne mi alapján fellázadnia. És így a rendszer kap egy hallatlan stabilitást. Erre Machiavelli ezt válaszolhatja: de van egy olyan nagyon fontos vétek, amit a köznép nem követhet el, az uralkodó viszont könnyedén elkövetheti, és ez a tékozlás. És mivel a köznép ezt nem tudja megtenni, ez vonja a leginkább magára a haragot. „Mindazon dolgok közül, amelyektől a fejedelemnek óvakodnia kell, a megvetés és gyűlölet a legveszedelmesebbek; mindkettőt a tékozlás okozza" (Machiavelli 1513/1987. 89). Ami veszedelmes, sőt a legveszedelmesebb, attól félni kell. Ebben az esetben a fejedelem félelmeiről van szó. Ennek a veszedelmességnek a kiváltója pedig a tékozlás. Azt Erasmus is kimondja: „A halandók semmit sem gyűlölnek annyira, mint a rossz fejedelmet" (Rotterdami Erasmus 1987. 32).

II.

Ezek után érdemes szemügyre vennünk Thomas Morusnak, a korszak másik jelentős gondolkodójának nézeteit. Morus nem beszél (nyíltan) az erőszakról, az általa leírt társadalomban ennek nincsen helye. Ezért megkockáztathatjuk, hogy ő egy olyan társadalomképet akart megkonstruálni, amelyben az erőszak elő sem fordulhat. A kontextust azonban kétféleképpen is értelmezhetjük: vagy azért, mert a jövőbeli társadalomban ennek nincs helye, vagy azért, mert a hatalom leírásából a társadalom leírásába mentünk át (és az erőszak az uralkodói erőszakot jelentette). Ezzel hosszú-hosszú évszázadok után a filozófia visszakapja ezt az Arisztotelész óta elsüllyedt területét. Amit Machiavelli csak úgy egyszerűen „küzdelemnek" nevezett, az most a munkán keresztüli érintkezéseken (vagyis a munkamegosztáson) keresztül konstituálódik meg. De ennek kifejtése előtt el kell

mondanom, hogy az *Utópiá*ban legalább két fontos helyen megjelenik az „erőszak" fogalma, igaz, mindig egy elhatároló perspektívában. (1) „Ne csodálkozz, a tolvajok halálbüntetése túltesz az igazságon, még sincs a köz hasznára, mivel a tolvajlások megbüntetése fölötte kegyetlen, viszont meggátlásukra nem elegendő" (Morus 2011. 23). De nem csak túlméretezett ez a büntetés, nem csak nincs semmiféle preventív funkciója sem, de nem veszi figyelembe azt sem, hogy a lopásokat a jelenlegi társadalom kényszeríti ki. „Mi mást tesztek, kérlek, mint tolvajokat neveltek, hogy aztán megbüntessétek őket" (Morus 2011. 29, kiemelések: W. J.). (2) Végül utópiaországának felépítésekor a vallási türelemnél jelenik meg újra az erőszak bevetésének gondolata. „De szemtelenség és ostobaság [...], hogy valaki fenyegetésekkel kényszerítse az embereket arra, hogy amit ő igaznak tart, azt mindenki annak lássa. Mert [be kell látni], hogy ha csak egy igaz vallás van, és a többi mind hamis, akkor el fog érkezni az az időpont, amikor ez a vallás az igazság belső ereje révén, kiemelkedik és kitűnik majd, föltéve, ha érvekkel és türelemmel kezelik az ügyet" (Morus 2011. 130–131). Az, hogy az „igazság belső ereje" révén valami uralomra juthat, az már feltételezi, hogy a társadalmon belül interakciók (sőt, mi azt mondanánk, diskurzusok) zajlanak. Az lehet a gyanúnk, hogy Morus a legfontosabb interakciós formának a különböző munkafajták összekapcsolódását, vagyis a munkamegosztást tekinti. A munkamegosztás elmélete a morus-i koncepció leginkább újszerű része. Először is van egy olyan munkafajta, amelyen belül nincs megosztás, és nincs specializáció: ez a földműves munka. A földművelés Utópia lakóinak „közös mestersége" (Morus 2011. 68). Morus ezt nem indokolja részletesen, de e gondolat indítékát nem is olyan nehéz rekonstruálni: a populár-sztoikus hagyományra támaszkodva a földművelő munka a kozmosszal való kapcsolat fenntartására szolgál. Modern terminusokkal ezt úgy is mondhatnánk, hogy az ember természeti lény, és hogy ez ne merüljön (teljesen) feledésbe, mindenkinek kapcsolatban kell maradnia a természettel – s ennek formája lesz a földművelés. (Ezt a tradíciót fogja folytatni a fiziokrata közgazdaságtan: ennek hívei a 18. század második felében azt hirdették, hogy a föld és a földművelés a termelés alapja és a nemzeti vagyon egyetlen forrása.) Másodszor a mezőgazdasági munka mellett „mindenki tanul egy külön mesterséget is". Ezek ipari foglalkozások, Morus a következőket sorolja fel: „gyapjú- vagy vászonszövés, kőművesség, ácsmesterség, fém- vagy faművesség. Más számba vehető iparuk nemigen van" (Morus 2011. 68). Ezekből a foglalkozásokból indirekt módon a szükségletekre is következtethetünk: az élelmiszereket a mezőgazdaság állítja

elő, ebben mindenki részt vesz, méghozzá úgy tűnik, hogy egyenlően: az ipar gondoskodik a ruházatról, az építkezésekről és a különböző használati tárgyakról. Morus legdöntőbb erőfeszítése talán arra irányul, hogy a munkamegosztás nem vezethet egy szélsőséges differenciálódáshoz; és őt valószínűleg elsősorban ez érdekelte. Mert arra a kérdésre, hogy egyáltalán miért van szükség munkamegosztásra, nem kapunk választ. Nem olvashatunk jobb munkateljesítményekről, hatékonyságról stb. Egyvalamivel nem számol Morus: azokkal a szervezeti keretekkel, amelyek között a munkavégzés folyik. Nála mindenki szabad termelő; vannak ugyan rabszolgák, de az ő létük nem a termelésből magából következik, hanem pusztán a bűncselekményekért kiszabott büntetések következménye. „Általában nem azok a rabok, akiket más népeknél szolgának fognának be, hanem vagy olyan emberek, akik elkövetett vétségük miatt náluk kerülnek szolgaságba, vagy akiknek valamelyik idegen városban elkövetett gaztettük miatt kellene büntetést szenvedniük" (Morus 2011. 107). Az utópia-állambeli újratermelésnek nem feltétele egy hatalmas rabszolga-sereg rendelkezésre állása. És már ennek kimondásától kezdetét veszi az a gondolat, hogy a munka az emberek szabad önmegvalósításának terepe. A termelésen belül tehát nincs helye az erőszaknak, előfeltételként sem, és következményként sem jön létre.

Ezt értjük, de hová tűnt Utópia országából a kormányzat, amelyhez – elsősorban Machiavellit rekonstruálva – a fentiekben az erőszakot kötöttük? Mondhatnánk, hogy ez egy társadalomfilozófiai koncepció, itt nem is kell megjelennie az államnak. De a kérdés ilyen gyors elintézése egy kicsit elsietett lenne. Morus maga írja, hogy Utópia országában minden jól el van rendezve és meg van szervezve (Morus 2011. 73). Nem szükséges ehhez valamilyen intézmény, amely ezt az elrendezést és megszervezést elvégzi? Szigorúan Morushoz ragaszkodva, azt mondhatjuk, hogy valóban kell valami, ami ezt a munkát elvégzi, de ez nem az állam és nem a fejedelem, hanem az ész. Utópia annyit tesz: az ész által megalkotott és megszervezett társadalom. A mű legalapvetőbb kérdése valószínűleg az, hogy hogyan is nézne ki egy „ész" alapján berendezett társadalom. A kommunista mozgalom nagyon szerette ezt a művet: ennek tagjai az észszerű társadalmat tervekkel (és különböző számítási módszerekre támaszkodva) próbálták megvalósítani. Hamarosan rá kellett azonban döbbenniük, hogy az ész nem maradhat meg a maga elvontságában, hanem szükséges, hogy valamilyen intézményben megtestesüljön, és ez nem lehet más, mint az állam. Az állam (vagy annak bizonyos szervei, mint pl. a tervhivatal) alkotják meg a terveket, amelyeket egy feszültségteli viszony hat át: egyrészt a meglévő szük-

ségleteket kell kielégíteni, másrészt a termelést úgy kellene terelni, hogy a kisebb és a nagyobb innovációkra (a technikai fejlődésre) is sor kerülhessen. Igaz, Morus egy statikus világgal számolt, ő még nem sejtette, hogy ez az összekapcsolás nem is sikerülhet.

III.

A fentiekben rekonstruált vita legalapvetőbb hozadéka talán az a belátás, hogy miután nincs többé isteni legitimizálás, az uralkodói erőszak könnyen életre hívhat egy ellen-erőszakot. És ha még egy pillanatra felidézhetjük az ószövetségi tradíciót: az isteni felkenésre támaszkodó földi uralkodó legfontosabb feladata a rend megteremtése és helyreállítása (lenne). A reneszánsz diskusrzusból azt tanulhatjuk, hogy ez az ellen-erőszak – pontosabban: az arra való hajlam – az érzelmek szférájában (gyűlöletként) szinte biztosan létrejön. A nagy hatalommal rendelkező uralkodót így nagy félelmek fogják kínozni – és ennek a félelemnek minden alapja meg is van. A modern uralkodónak talán az lenne a feladata, hogy ezt az ellen-erőszakot a látencia szférájában tartsa. Ennek egyik útja lehet a társadalom morális szintjének lerombolása (Erasmus), vagy a senki szigetére való kivonulás (Morus). Mondja még valaki, hogy itt (egyedül) Machiavelli volt a cinikus.

Irodalom

Bruno, Giordano 1972 [1585]. A végtelenről, a világegyetemről és a világokról. Ford. Szemere Samu. In Giordano Bruno: *Két párbeszéd.* Budapest, Magyar Helikon. 139–300.

Epiktétosz 2016. Kézikönyvecske. Ford. Steiger Kornél. In *Epiktétosz összes művei.* Fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Steiger Kornél. Budapest, Gondolat. Második, javított kiadás.

Machiavelli, Niccolò 1987 [1513]. *A fejedelem.* Ford. Lutter Éva. Budapest, Európa.

Morus, Thomas 2011 [1516]. *Utópia.* Ford. Kardos Tibor. Budapest, Cartaphilus.

Platón 2008. *Törvények.* Ford. Kövendi Dénes – Bolonyai Gábor. Budapest, Atlantisz Kiadó.

Rotterdami Erasmus 1987 [1516]. *A keresztény fejedelem neveltetése.* Ford. Csonka Ferenc. Budapest, Európa Kiadó.

Csabay István

EGYÜTTÉRZÉS A KEGYETLENSÉG KORÁBAN?

Halálbüntetés és kényszermunka a XVIII. században

„A gyóntatóatya a kivégzésre váró fülébe suttog, s miután megáldotta, a hóhér egy olyan vasütővel, amely a forrázóedényekben használatos, rögvest lecsapott teljes erejéből a szerencsétlen halántékára, aki holtan rogyott le: ekkor a mortis exactor *egy nagy késsel azonnal elvágta a torkát, a kifröccsenő vér látványa iszonyú; elszabdalja az izmokat a két sarok felé, majd felnyitja a belsejét, ahonnét előhúzza a szívet, a májat, a lépet, a tüdőt, egy-egy kampóra akasztja, darabokra vágja és trancsírozza, a darabokat újabb kampókra akasztja, ahogy vágja, éppúgy, mint az állatok feldarabolásánál szokás. Nézze aki bírja."*

(Antoine Bruneau)

„un homme pendu n'est bon à rien"

(Voltaire)

I. Bevezetés

A 18. század társadalmi és társadalomszervezési átalakulásainak következtében a feudális társadalom büntetőgyakorlatai fokozatosan megváltoztak. A felvilágosodás recepciójában ez a korszak a büntetések enyhülésének időszakaként jelenik meg: a hatalomgyakorlás rendi eszköztára átalakul, és az emberi- és szabadságjogok folyamatos térnyerésével az erőszakos büntetőgyakorlatok helyét egy civilizált, humánus igazságszolgáltatás veszi át.

Ebben a folyamatban a jog- és eszmetörténet nagy szerepet tulajdonít Cesare Beccaria itáliai filozófusnak, aki több kortárs gondolkodóhoz hasonlóan mértéktartó, arányos és következetes büntetőbíráskodást szorgalmazott. Beccaria legélesebb kritikája a kiszabott büntetések erőszakosságának aránytalanságára, a kínvallatásra, valamint a halálbüntetésre irányult; fő műve – *A bűnökről és a büntetésekről* (1764) – jelentős változásokat eredményezett mind a törvényhozás, mind a közvélemény alakulása terén.

Dolgozatomban – miután röviden áttekintem a 18. századi igazságszolgáltatás történeti és kulturális kontextusát, amelyben Beccaria munkája született – az erőszakos büntetések visszaszorulásának különböző elméleti megközelítéseit rekonstruálom, majd Beccaria legalista jogelméletén keresztül vizsgálom a büntetések humanizálódásának kérdését, kitérve a halálbüntetés helyett szorgalmazott alternatív büntetőnemekre. Úgy vélem, hogy bár Beccaria művét – pátoszos érzelmi hevéből és szenvedélyes lendületéből adódóan (is) – nem lenne alaptalan valamiféle emberközpontú büntetőjogi szellem megnyilvánulásaként olvasni,[12] legfontosabb törekvése nem elsősorban a humánus büntetőjog megalapozása, hanem a büntetőhatalom korlátozása és racionalizálása, a következetlen és kiszámíthatatlan büntetések következményeinek hangsúlyozása. A büntetőreform szükségességét számtalan pragmatikus tényező indokolta, s bár a régi rendszer kritikusainak írásaiban találunk humanista megnyilatkozásokat, a konkrét törvények implementálása és a büntetőrendszer strukturális átalakulása többnyire pragmatikus célokat szolgált.

II. Előzmények

A 18. század derekán jelentős változások indultak meg az európai büntetőjog területén. A felvilágosodás eszméinek terjedésével az igazságszolgáltatás megreformálásának igénye is megjelent. A század filozófusai a kor büntetőrendszerében olyan középkori gyakorlatok kifejeződését látták, amelyek nem voltak összhangban az önmagát felvilágosultként meghatározó kor szellemével. Habár a 15–16. században intenzív kodifikációs tevékenység kezdődött, a kora újkor törvénykönyveit továbbra is a különböző területeken eltérő, egymásnak ellentmondó jogalkotás önkényessége határozta meg (Mezey 2012. 251–252). Az új jogi rendelkezések keveredése a területi szokásjoggal, a hétköznapi ember számára érthetetlen nyelvezet, valamint a bűncselekmények következményeiként megállapított pontos büntetések hiánya tovább fokozta a büntetőjogi bizonytalanságot, teret engedve a bírói önkénynek és a hatalmi visszaéléseknek egyaránt (Cantù 1862. 3–9; Maestro 1942. 2). A középkori büntetőgyakorlatok a máról visszatekintve kétségtelenül

[12] Beccaria művének ezt az érzelmi felfokozottságát plasztikusan adja vissza Madarász Imre fordítása és fordítói jegyzetei. Vö. Beccaria 1764/2017.

aránytalannak és kegyetlennek tűnnek: a kínvallatás gyakorlata az inkvizíció elterjedésével újfent megszilárdult, a halálbüntetés számos formájának (máglyahalál, akasztás, kerékbetörés) alkalmazása pedig meglehetősen gyakorinak számított. Olyannyira, hogy „[a]lig akadt olyan ember, aki életében legalább egyszer ne látott volna ilyet" (Dülmen 1990. 9).

A büntetések enyhülésének folyamata, amely a 18. századi felvilágosult szellemi irányzatok hatására indult meg Európa-szerte, szorosan összefügg a büntetések politikai funkciójának megváltozásával. Miután a felvilágosodás filozófusai világossá tették a törvények, az erkölcs és a bűncselekmények kapcsolatát, a megtorlás helyett a büntetés visszatartó-elrettentő hatására helyeződött a hangsúly. Az elképzelés, miszerint a törvények alapvetően befolyásolják az állampolgárok viselkedését, nemcsak a bűncselekmények megelőzésének lehetőségét vonta maga után, hanem a törvényhozás megreformálásának szükségességét is. Ahogyan Montesquieu *A törvények szellemé*ről című művében írja:

> Az erkölcsi romlásnak két fajtája van: az egyik, amikor a nép egyáltalán nem tiszteli a törvényeket, a másik, amikor maguk a törvények rontják meg a népet. Ez a baj gyógyíthatatlan, mert oka magában az orvosságban rejlik. (Montesquieu 1748/2000. 155.)

A törvényhozás egyszerre jelenik meg mint a társadalom erkölcsiségének megrontója és az erkölcs tökéletesítésének leghatékonyabb eszköze. Mint Claude-Adrien Helvétius *A szellemről* című írásában megjegyzi: „egyedül a jó törvények segítségével lehet erényes embereket nevelni. A törvényhozó minden művészete abban áll tehát, hogy az embereket az önszeretet érzése által arra kényszeríti, hogy mindig igazságosak legyenek egymás iránt" (Helvétius 1758/1975. 435). Az erkölcs megváltoztatásának lehetősége tehát szorosan összekapcsolódik a törvényhozás és az igazságszolgáltatás megváltoztatásának szükségességével. Cesare Beccaria arról ír, hogy az *ancien régime* büntetőpolitikájának esetlegessége és inkonzisztenciája, a büntetőjogi arányok és határok elmosódása

> olyan erkölcsöt eredményezett a nemzeteknél, amely ellentétes a törvényhozással; egyszerre több, egymást kölcsönösen kizáró törvényhozást; törvények sokaságát, amelyek a legbölcsebb embert a legszigorúbb büntetéseknek vetik alá, s egy-

szersmind bizonytalanná és ingataggá tették a *bűn* és *erény* fogalmát [...]. (Beccaria 1764/2017. 19–20 – kiemelés az eredetiben, a fordítást minimálisan módosítottam. Cs. I.)

Beccaria szerint a régi rend törvényei és büntetőgyakorlatai korrumpálták a (köz)erkölcsöt, következésképpen a morál nem lehet az új igazságszolgáltatás mércéje. Az erkölcsi és vallási vétkek büntetőjogi értelemben nem minősülhetnek bűnnek, hiszen a törvénysértés ténye kizárólag a törvény által előírt rendelkezések be nem tartásából következik: a bűncselekmény tehát nem morális deficit vagy az isteni törvényekkel ellentétes magatartás, hanem *a társadalomnak okozott kár*. A társadalmi kár és károkozás pontos megállapítása azonban elengedhetetlen, hiszen a bűnesetek ritkítását nem a kiszabott büntetések szigorával, hanem az ítélkezési gyakorlatok következetességével és a büntetőtörvények közérthetővé tételével lehet elérni. Világos és koherens törvényhozás, a törvénysértés tényének pontos meghatározása, a kiszabott büntetések egyértelmű definiálása – ezek voltak a büntetőjog teoretikusai által szorgalmazott új büntetőrendszer alapelvei.[13]

Mindez pedig a felvilágosult-progresszív szellemiségre fogékony abszolutista európai uralkodók modernizációs programjára is hatással volt. A század második felétől számos olyan intézkedés jelenik meg, amely a büntetőjog szisztematikus átalakulásának irányába tart: II. Frigyes porosz király és Mária Terézia megszüntették a kínvallatás alkalmazását, a halálbüntetés gyakorlatát pedig előbb II. Lipót toszkánai nagyherceg, majd pedig testvére, II. József is eltörölte. A halálbüntetést fölváltó büntetések azonban a legtöbb esetben hasonlóan erőszakosnak bizonyultak, mint a régi rend büntetései.

III. Humanitárius forradalom vagy a büntetőhatalom szerkezetváltozása?

1. Egy pszichológiai megközelítés

Az igazságszolgáltatás erőszakosságának mérséklődését az emberi jogok gondolatának megszilárdulásával, az ember méltóságának hirdetésével, az empátia térnyerésével és a barbár szokások levetkőzésével szokás összekapcsolni. Az elképzelés szerint a testi

[13] A büntetőjogi reform legmeghatározóbb elveinek összefoglalásához lásd Foucault 1998. 66–69.

fenyítések, a kínzás és a halálbüntetés különböző formáinak háttérbe szorulása összefüggésbe hozható az *együttérző aggodalom* kibontakozásával, s mint ilyen, az emberiség intellektuális és morális fejlődésének lenyomata.

Lynn Hunt, az emberi jogok történetének kutatója *Inventing Human Rights* című monográfiájában a büntetések enyhülését a levélregények és a szentimentális regények elterjedésével hozza összefüggésbe. Hunt három, férfiak tollából származó, női főszereplős regény (*Pamela*; *Clarissa*; *Új Héloïse*) recepciójának példáján keresztül mutatja be, hogy az olvasás a karakterekkel való pszichológiai azonosulást és az empatikus érzések felerősödését eredményezte (Hunt 2007. 35–69). A szerző amellett érvel, hogy az emberi jogok koncepciója kialakulásának egyik előfeltétele az egyenlőség és egyenrangúság megtapasztalása, amelyhez a regények hétköznapi karaktereivel való identifikációs lehetőség jelentősen hozzájárult (Hunt 2007. 58). Hunt szerint az empátia, noha biológiai prediszpozíciók teszik lehetővé, kulturális kérdés: kifejlődése, kifejeződése és hatókörének kiterjesztése társas interakciókban gyökerezik, az interakció formái pedig nagymértékben formálják az empatikus képességet. Hunt szerint a 18. századi regények olvasása során „a nemesek és közemberek, urak és szolgák, férfiak és nők, s talán még a felnőttek és gyermekek közötti hagyományos társadalmi határok" (Hunt 2007. 40) is fölszámolódtak, ami az egyenlőségnek egy mélyebb értelmet adott. A szerző szerint a levélregény elbeszélési formája és történetmesélése olyan újszerű pszichológiai-kognitív tapasztalat megélését tette lehetővé, amely olvasójának a fikciós világba való szenvedélyes bevonódásának következtében a hőssel és hősnővel való együttérzés, empátia és egyenlőség érzését keltette, miközben „egy új társadalmi és politikai rend alapjait fektette le" (Hunt 2007. 39).

Steven Pinker *Az erőszak alkonya* című terjedelmes művében az erőszak csökkenésének tényezői között említi az állam létrejöttét és megerősödését; az individuális önkontroll növekedését; valamint az úgynevezett „humanitárius forradalmat".[14] Utóbbi kapcsán a szerző – Hunt gondolatmenetére támaszkodva – az emberi élet tiszteletének és az empátia felemelkedésének kérdését az írni-olvasni tudás vonatkozásában vizsgálja (Pinker 2018. 206–214). Az erőszak civilizációs visszaszorulásának folyamatát elemezve Pinker arra a következtetésre jut, hogy a könyvnyomtatás fejlődése az olvasni tudók számának ugrásszerű növekedését eredményezte, ami pedig elősegítette az

[14] Pinker koncepciójához lásd Barcsi 2023. 25–34. és Barcsi 2022.

empatikus érzületek elterjedését. A regények olvasása ugyanis nézőpontváltásra készteti az olvasót; arra, hogy akár elnyomott és kiszolgáltatott emberek vagy embercsoportok helyzetébe képzelje magát, perspektívájukat felvegye, tehát hogy együttérzést váltson ki belőle. Ez pedig Pinker szerint a meggyőződéseink átalakításával járt.

> Ha csak egy pillanatra is belehelyezkedünk annak a perspektívájába, aki éppen elfeketedik a pellengéren, vagy kétségbeesetten löki el magától az égő rőzsét, vagy a kétszázadik korbácsütéstől vonaglik, mindjárt másképpen látjuk, hogy szabad-e ilyen kegyetlenségnek kitenni magunkat. (Pinker 2018. 209.)

Ezzel szemben Suzanne Keen *Empathy and the Novel* című könyvében vitatja a narratív empátia és a morális felelősségérzet közti szükségszerű kapcsolatot. Mint megjegyzi, számos 18. századi regény stigmatizált mellékszereplője az együttérzés kiváltása helyett megvetés és megaláztatás tárgya, s az elesettek és a szerencsétlenek regénybeli funkciója a főszereplő általi szándékos megszégyenítés az olvasó szórakoztatására (Keen 2007. XIX).

Mindamellett, hogy a regény bizonyos mértékben lehetővé teszi a pszichológiai beleélés különböző - de egymással akár érzelmileg ellentétes pólusú! - formáit, az olvasás ilyen jelentős mértékű, a törvényhozásra és az igazságszolgáltatásra gyakorolt hatásának koncepciójával szemben joggal lehetünk gyanakvóak. Gondoljunk csak azokra a középkori esetetekre, amelyek során a lázadó tömeg a hóhért megtámadva az elítélt segítségére sietett (Foucault 1990. 79-86; Reemtsma 2017. 264-254). A kínvallatás gyakorlata lokális (városi, tartományi) szinten már jóval azelőtt ellenállásba ütközött, hogy a felvilágosodás képviselői szisztematikusan föllépték volna ellene. Az pedig, hogy a nyers erőszak alkalmazása egyre nagyobb viszolygást váltott ki az emberekben, Reemtsma szerint már az első boszorkányperek bírálatában felfedezhető (Reemtsma 2017. 259). E példák arról tanúskodnak, hogy az analfabéta, írni-olvasni nem tudó tömeg empatikus reflexei nem a könyvnyomtatás megjelenésének és a társadalmi nyilvánosság kialakulásának egyenes következményei.

Pinker lineáris történelemszemlélete egy intellektuálisan és morálisan folyamatosan fejlődő, progresszív civilizáció képét jeleníti meg. Ebből a szempontból nem meglepő, hogy a modern kort megelőző büntetőgyakorlatokat olyan erőszakos, szisztematikus kegyetlenségeknek tekinti, amelyek mindennemű racionalitást nélkülöznek. Ahogyan Philip Dwyer rámutat, Pinker a történelmi narratívát egy

előtte-utána paradigma dichotómiájára redukálja: a felvilágosodás előtti babonás, kegyetlen és irracionális világra, és a felvilágosult, békés és racionális világra (Dwyer 2018. 55). Pinker liberális humanizmusában az erőszak minden esetben a tudatlansággal, az elmaradottsággal és a primitivizmussal kapcsolódik össze, ezért nem meglepő, hogy a kínzás alkalmazásának motivációit elemezve arra a - meglehetősen szűk látókörű - következtetésre jut, hogy a „gyakorlatban a testi fenyítés és az irtózatos halálbüntetés az önmagáért való kegyetlenség orgiájává fajul" (Pinker 2018. 611). Csakhogy, mint látni fogjuk, a testi fenyítés, a kínvallatás és a halálbüntetés semmiképpen sem tekinthető „önmagáért való kegyetlenségnek"; több szempontból is lényegi funkciójuk volt a feudális társadalomban.

2. Egy hatékonyságelvű megközelítés

„Ezt a bonyolult és számunkra idegen világot csak akkor érthetjük meg, ha sikerül megszabadulnunk attól a felvilágosodás óta belénk rögződött elképzeléstől, miszerint a régi törvénykezést a kegyetlenség jellemezte" (Dülmen 1990. 9) - írja Richard van Dülmen a kora újkor büntetőgyakorlatait vizsgáló könyvének bevezető részében. S bár a szerző gyorsan hozzáteszi, hogy a régi rend büntetőgyakorlatai a mai fogalmaink szerint *valóban* kegyetlenek voltak, félrevezető lenne azokat a vak erőszak önkényes és spontán érvényesülésének aktusaiként értelmezni. A kínvallatás római-germán jogból származó büntetőjogi gyakorlatáról megállapítja, hogy legitim célokat szolgált, és tökéletesen összhangban volt a kor társadalmi szokásaival és viszonyaival:

> Mind az egyházi, mind az állami intézmények az igazságszolgáltatás elfogadott eszközének tekintették, és következetesen megfelelt a kora újkori inkvizíciós eljárás logikájának. [...] Az emberben rejlő gonoszság elleni harc eszközének tekintették, mely hozzásegít ahhoz, hogy a bűncselekmény kapcsán az igazság kiderüljön. (Dülmen 1990. 28.)

Hasonlóan érvel Michel Foucault a *Felügyelet és büntetés* (1990) című művében. Foucault szerint a reform születéséhez vezető körülmények összejátszása „nem valami új érzékenységből fakad, hanem a törvénytelenségekkel szembeni új politikából" (Foucault 1990. 110). Könyvében a hatalom technikájának elemzése révén ragadja meg a büntetések enyhülésének folyamatát; nem a jogi struktúrák és az erkölcsi eszmék, hanem a *test* történetén keresztül mutatja be a bün-

tetések történetét. Foucault számára a kínvallatás, bármilyen erőszakos is legyen, egy jól meghatározott funkcióval bír a büntetések rendszerében.

> A 18. század végén a kínvallatást mint a régi kor barbárságának többi maradványát elítélik: a vadság jele, amelyet „gótikusnak" bélyegeznek. [...] De a klasszikus jogban nem emlékként vagy szégyenfoltként van jelen. Megvan a maga szigorú helye a bonyolult büntetőgépezetben [...]. (Foucault 1990. 55.)

Foucault szerint a kínvallatás nem is annyira az igazság kicsikarásának eszköze, mint „létrehozásának" egy módja: az igazság kutatása során a bíró és a gyanúsított között olyan „párviadal" folyik, amely a hajdani vádlóeljárások során alkalmazott próbatételekhez hasonlítható. Egy olyan szabályozott gyakorlatról van szó, amelyben mindkét félnek van vesztenivalója: amennyiben a vádlott kibírja a próbatételt és a beismerő vallomás elmarad, a bírónak el kell tekintenie minden korábban összegyűjtött terhelő bizonyítéktól.

> A gyors igazság látszólag ádáz keresésének leple alatt a klasszikus tortúrában megtaláljuk a próbatétel szabályozott mechanizmusát: fizikai kihívás, amelynek el kell döntenie az igazságot: ha a páciens bűnös, nem igazságtalan a rá kirótt szenvedés; de ha ártatlan, akkor ez a tisztázás jegye. Szenvedés, szembenállás és igazság egymáshoz kapcsolódnak a tortúrában; együtt dolgozzák meg a páciens testét. Az igazság kutatása a „kínvallatással" egy, s valamennyi között a legterhelőbb bizonyíték feltárásának módja – ez a bűnös gyónása; de küzdelem is, s az ellenfelek egyikének a másik fölött aratott győzelme „hozza létre" rituálisan az igazságot. (Foucault 1990. 57–58.)

A kínvallatás igazságkonstruáló gyakorlatához hasonlóan a kínhalál és a halálbüntetés is lényegi elemei a premodern igazságszolgáltatásnak. A nyilvános testi fenyítés és a kínhalál korabeli gyakorlatai olyan politikai rituálé részeit képezték, amelyek során a hatalom a maga pompájában megnyilvánulhatott, a királyi tekintély a legnyilvánvalóbban kerülhetett kifejeződésre. Innen ered a kínhalál törvénykezési-politikai funkciója:

> Olyan szertartás, amely helyreállítja az egy pillanatra megsértett legfelsőbb hatalmat. Visszaállítja azt, miközben teljes ragyogásában nyilvánvalóvá teszi. A nyilvános kivégzés, bármilyen elsietett vagy mindennapos is legyen, a megcsorbult majd visszaállított hatalom nagy szertartásainak sorába tartozik [...]. (Foucault 1990. 66.)

A kínhalál tehát elsősorban reprezentációs aktus, amelynek strukturális értelme van a rendi társadalomban. Hogy a régi rend büntetéseinek célja *nem elsősorban* a puszta fájdalomkifejtés volt a bűnös testére, hanem a csorbát szenvedett királyi hatalom egyfajta performatív visszaállítása, jól példázzák azok az esetek, amelyek során az elítéltet a gyakran hosszú órákig, akár napokig tartó kínzási procedúra *előtt* meggyilkolták.[15]

> Hiszen, végső soron, nem azt kellett elérni, hogy a bűnös megbűnhődjön, nem annyira a bűn levezeklését, mintsem inkább a korlátlan büntető hatalom rituális megnyilatkozását: ez a büntető hatalom ceremóniája, ami saját logikája szerint bontakozik ki, mégpedig azután, hogy tárgya már eltűnt, hiszen egy holttesten tombolja ki magát. (Foucault 2014. 90.)

A büntetőhatalom ökonómiájában megfigyelhető változásokat érdemes azonban egy olyan tágabb átalakulás keretében értelmezni, amely a kormányzás racionalitása terén jelentkezett. Foucault a kormányzás paradigmatikus változásának megragadásához két kormányzástechnikai racionalitást különböztet meg (Foucault 2000). A fejedelemnek írt tanácsok a 16. században – főként Machiavelli nyomán – az uralkodó hatalom célját elsősorban a hatalom megszerzésében, megtartásában és megerősítésében jelölték meg. Ekképpen a mindenkori fejedelem viszonya az általa birtokolt területhez, valamint az ezt benépesítő egyénekhez képest külsődleges: a fejedelemnek elsősorban nem alattvalóit, hanem magát a fejedelemséget kell védelmeznie (Foucault 2000. 290). Ezzel a transzcendens fejedelem-képpel állítja szembe Foucault azokat a politikafilozófiai koncepciókat, amelyek a kormányzást immár mint a *dolgok* kormányzásának művészetét kezdik el felfogni. Megjelenik tehát az a gondolat, miszerint az uralkodó kormányzása pusztán egy modalitás; a kormányzás egy sokoldalú gyakorlat, és sok ember kormányozza saját mikroközösségét: családapák, földesurak, pedagógusok, bírók stb. (Foucault 2000. 291–292). Foucault szerint ennek politikai implikációja az ökonómia

[15] Vö. Dülmen 1990. 117; Foucault 1990. 69; Foucault 2014. 90.

bevezetődése az államigazgatásba: a birtokolt terület megtartása helyett a dolgok „helyes elrendezésére", a területen élő népesség igazgatására helyeződik a hangsúly.

Ennek az új kormányzástechnikai módozatnak pedig (amelynek fókuszában egyre inkább a népesség felügyelete és szabályozása, saját erőforrásainak növelése és hatékony elosztása áll) egy új büntetőhatalmi ökonómia felel meg. Olyan büntetőgyakorlatok kerülnek bevezetésre a büntetőjog területére, amelyek egyszerre teszik lehetővé a hatalom jobb eloszlását és hatékonyságának növelését (Foucault 2014. 92–93). Ezért állítja Foucault, hogy a „reform valódi célkitűzése, már legáltalánosabb megfogalmazásaiban is, nem egy új büntetőjog megalkotása [volt], igazságosabb elvek alapján, hanem a büntetőhatalom új »gazdaságtanának« megteremtése, jobb elosztásának biztosítása" (Foucault 1990. 108). S bár a szerző szerint a büntetőhatalom új politikai gazdaságtanát a törvényszéki apparátuson belül készítették elő és dolgozták ki, a kor filozófusainak, teoretikusainak és publicistáinak eltérő motivációjú küzdelmei azonos stratégiába tagozódtak: „nem kevesebb, hanem jobb büntetés; talán csökkenő szigorúság a büntetésben, de több egyetemesség és szükségszerűség, a büntetés hatalmának mélyebb beágyazása a társadalom testébe" (Foucault 1990. 110).

IV. Cesare Beccaria büntetőjogi elmélete

A 18. század teoretikusai tehát az *ancien régime* büntetőjogi gyakorlataival szemben egy hatékonyabb, racionálisabb és kiszámíthatóbb büntetőrendszer kívánalmát fogalmazták meg. Ez a büntetőjogi idea ugyanakkor egy igazságosabb, arányosabb és humánusabb igazságszolgáltatás ígéretét is magában hordozta. Az alábbiakban Cesare Beccaria büntetőjogi elméletének rövid ismertetésén keresztül igyekszem körüljárni a büntetések mérséklődésének kérdését, egyúttal arra is kitérve, hogy jog- és morálfilozófiai elköteleződéseiből *következhettek-e* a Habsburg felvilágosult abszolutizmus halálbüntetést felváltó büntetőgyakorlatai.

E kérdés megválaszolásához Beccaria több szempontból is jó kiindulópontot jelenthet. Mindenekelőtt azért, mert *A bűnökről és a büntetésekről* című értekezés (1764) hatása és jelentősége figyelemre méltó. Beccaria eszme- és jogtörténeti hatását számos területen kimutatták már: Jeremy Bentham utilitarista doktrínája kapcsán (Hart 1982; Crimmins 2011); az amerikai függetlenségi háború és az első amerikai alkotmány létrejötte vonatkozásában (Bessler 2016);

de még az „érzelmek nyelvének" kifejlődésével is összefüggésbe hozták (Hunt 2007. 81). Abban azonban a különböző megközelítések mindegyike egyetért, hogy Beccaria eszméi jelentősen hozzájárultak egy racionalizált igazságszolgáltatás megszületéséhez. *A bűnökről és a büntetésekről* elképesztő népszerűségét jól mutatja, hogy a megjelenését követő pár évben 22 nyelvre lefordították, és ezzel olyan jogreformerek számára vált hivatkozási ponttá, mint Sonnenfels, Hommel, Blackstone vagy Bentham (Maestro 1973. 125–130). A kötet megjelenését követően szerzőjét II. Katalin orosz cárnő Szentpétervárra invitálta, hogy büntetőjogi elképzeléseit egy új büntetőjogi kódex kidolgozásának keretében is megvalósítsa (Maestro 1973. 69–71). A cárnő meghívásának Beccaria azonban végül nem tett eleget, amiben az is közrejátszott, hogy Firmian gróf közbenjárásával Mária Terézia a milánói *Scuole Palatine* – a bécsi oktatási reform keretében frissen alapított – közgazdasági és kereskedelmi tanszékének élére nevezte ki (Maestro 1973. 70–74). Mindez jól mutatja a filozófus különösen jó kapcsolatát Mária Terézia tanácsadójával, von Kaunitz kancellárral és a bécsi udvar milánói helytartójával, Firmiannal. Ez a viszony pedig lehetővé tette, hogy eszméi közvetlenül is formálják a Habsburg Monarchia büntetőjogi szemléletét.

Beccaria művét a modern jogtudomány mérföldkőnek tekinti a büntetések „humanizálása" terén, a jogtörténeti kánon pedig a kriminológia klasszikus iskolájának és az abolicionista mozgalom alapítójának tartja. Földvári József a büntetőjog általános részét feldolgozó tankönyvében mindezt a következőképpen foglalja össze:

> Kevés olyan büntetőjogi munkát ismerünk, amelynek hatása a törvényhozásra és a tudomány fejlődésére összehasonlítható lenne Beccaria könyvének hatásával. E munka igen komoly hozzájárulást jelentett a feudalizmus büntetőjogának meghaladásához, és nagyban elősegítette egy tisztultabb és humánusabb büntetőjogi eszmerendszer kialakulását. Hatására hódított tért az önkény elleni küzdelemnek és az emberi szabadságjogok védelmének két törvényes intézménye: a nullum crimen és a nulla poena elve. (Földvári 2003. 43.)

A Beccaria-recepció egyik központi eleme a szerző humánus viszonya a büntetésekhez. E szempont rendszerint az utilitarista-retributivista értelmezések mezsgyéjén jelenik meg: az emberi méltóság érvként tűnik fel akkor, amikor a cél a Bentham utilitarizmusától való eltérések kidomborítása (Hart 1982. 50–51); amikor az (utilita-

rizmussal szemben megfogalmazott) negatív retributivista elemek hangsúlyozása történik (De Caro 2016; White 2014); illetve akkor, amikor „szentimentális humanitarista" gondolkodóként mind az utilitarizmussal, mind a retributivizmussal *szemben* pozícionálják a szerzőt (Pauley 1994. 118). Nem véletlenül: Beccaria bravúros stílusa és szenvedélyes retorikája még inkább nyomatékosítják a büntetőrendszerrel szemben érzett erkölcsi felháborodását, az elítéltekkel szemben viseltetett különös érzékenységét.

> Ha nem lenne más érdemem azon kívül, hogy elsőként mutattam meg Itáliának valamivel egyértelműbben azt, amit más nemzetek már le mertek írni és kezdenek alkalmazni, szerencsésnek ítélném magam; de ha az emberek jogait és a legyőzhetetlen igazságot hirdetve hozzájárulnék ahhoz, hogy megmentsem a halál testi és lelki kínjaitól a zsarnokságnak vagy az éppoly végzetes tudatlanságnak valamely szerencsétlen áldozatát, egyetlen ártatlan örömmámoros áldásai és könnyei is megvigasztalnának engem az emberek megvetéséért. (Beccaria 2017. 28. – a fordítást minimálisan módosítottam. Cs. I.)

Az alábbiakban, bármennyire is csábító e passzust olvasva Beccaria büntetőjogi elméletét egy humanista diskurzusba helyezni, a szerző halálbüntetésre vonatkozó érveit egy haszonelvű, célracionális (ha úgy tetszik: *antihumanista*) keretben értelmezem. Természetesen nem kívánom vitatni a mű roppant érzékenységét, ugyanakkor fontos látni, hogy következtetései nem valamiféle naiv emberszeretetből következnek, hanem utilitarista jogelméletéből és az embernek általa tulajdonított antropológiai meghatározottságaiból. Ahhoz, hogy Beccaria halálbüntetéssel kapcsolatos álláspontját megértsük, szükséges röviden összefoglalni a szerző filozófiai előfeltevéseit.

Beccaria értekezésének egyik központi tétele szerint a törvényhozás „annak a művészete, hogy az embereket a lehető legnagyobb boldogságra vagy a lehető legkisebb boldogtalanságra vezéreljük" (Beccaria 2017. 85–86). Az igazságszolgáltatás mint a közboldogság megteremtésének intézményi apparátusa abból a helvétius-i kritikai gondolatból származik, miszerint „számos törvény, számos szabályozás a legtöbb nép számára nem volt más, mint az emberek boldogtalanságának eszköze" (Helvétius 1758/2019. 86). A társadalmi szerződés olyan fiktív-normatív referenciaként szolgál, amelynek legfőbb feladata, hogy a közhasznosságot minden eszközzel előmozdítsa: a jó

törvények célja a boldogság maximalizálása,[16] tehát az individuális szenvedélyek közösségi haszon irányába terelése.[17]

Az első jogok és törvények tehát a paktum megszületésével jöttek létre: a permanens félelem arra késztette az embereket, hogy szabadságuk egy bizonyos részéről lemondjanak életük biztonsága érdekében. Mivel erről a szabadságról azonban kizárólag önös érdekeik miatt mondtak le, a törvényhozást eredendően az (egyéni) hasznosság keresése teremtette meg.

Ebből a gondolatból következik a szerződés azon további funkciója, hogy a büntetések erőszakosságának fölső határát kijelölje – a szerződéskötés kényszerű aktusából következik a mérsékelt büntetések elve:

> A szükség volt [...] az, ami arra vezérelte az embereket, hogy saját szabadságuk egy részéről lemondjanak: következésképpen bizonyos, hogy mindenki a lehető legkisebb részt akarja a közös letétbe tenni, annyit, amennyi elég rábírni a többieket arra, hogy megvédjék őt. E kicsi részek egysége alkotja a büntetési jogot; minden, ami ezen túl van, az visszaélés, és nem igazságosság, tény, de nem jog. (Beccaria 2017. 12. – a fordítást módosítottam. Cs. I.)

Mivel az emberek csak a lehető legkisebb szabadságrészükről mondtak le a társulás előnyeiért, „nem lehet törvényes társadalomnak nevezni azt, ahol nem tévedhetetlen alapelv, hogy az emberek a lehető legkevesebb rossznak akarták magukat alávetni" (Beccaria 2017. 43). Innen juthat el Beccaria odáig, hogy a halálbüntetés kapcsán föltegye a kérdést:

> Miféle jogot tulajdonítanak maguknak az emberek, hogy felkoncolják embertársaikat? Nyilvánvalóan nem azt, amelyből a főhatalom és a törvények származnak. [...] Ugyan ki az, aki más emberekre akarta volna átruházni azt a jogot, hogy őt megölhessék? (Beccaria 2017. 56.)

[16] „Üssük fel a történelemkönyveket, és látni fogjuk, hogy a törvények, melyek szabad emberek megállapodásai, vagy azok kellene hogy legyenek, többnyire nem voltak egyebek, mint némely kevesek szenvedélyeinek eszközei, avagy véletlenszerű és múló szükségből származtak; nem az emberi természet józan vizsgálója hozta őket, aki egyetlen pontra koncentrálná az emberek sokaságának cselekedeteit és ebből a szempontból mérlegelné őket: *a legnagyobb boldogság a legtöbb ember közt szétosztva.*" (Beccaria 2017. 9.) (Kiemelés az eredetiben, a fordítást minimálisan módosítottam. Cs. I.)

[17] Beccaria szerződéselméletének és utilitarizmusának a viszonya kapcsán nagyban támaszkodom Philippe Audegean értelmezésére, lásd Audegean 2014a. 93–134.

A halálbüntetés *jogtalanságát* fölmutató absztrakt érvelés önmagában azonban nem konkluzív, hiszen a gyakorlat szükségességét és hasznosságát kell cáfolni – mint Diderot megjegyzi: „[h]a a halálbüntetés szükséges, akkor jogos is" (Tarnai 1887. XVII).

Beccaria érvelése szerint két esetben *lehet* szükségesnek *hinni* a halálbüntetést: 1) kivételes állapotban (háború, forradalom stb.), amikor a törvényeknek nincs kényszerítő erejük. Ez azonban maga a természeti állapot; törvényes, békés polgári társadalomban a halálbüntetés *szükségtelen*. 2) amikor az elítélt halálának elrettentő ereje a bűncselekmények megelőzését szolgálja. A halálbüntetés azonban látványosság; az emberek szórakoztatását szolgáló népünnepély; az egyének hozzászoktatása az erőszakossághoz és kegyetlenséghez. A „kivégzés látványa, amely inkább megkeményíti, mintsem megjavítja" (Beccaria 2017. 60) az emberek lelkét, pillanatnyi benyomások játéka csupán; a szabadságvesztés „hosszú és ismétlődő hatása" (Beccaria 2017. 58) ezzel szemben valóban képes megfélemlíteni a potenciális bűnelkövetőket.

> Ahhoz, hogy egy büntetés igazságos legyen, intenzitásának csak akkorának kell lennie, amely elég ahhoz, hogy visszatartsa az embereket a bűnöktől; mármost nincs senki, aki[,] belegondolva, szabadsága teljes és örök elvesztését választaná, bármily csábító legyen is a bűntett: vagyis a halálbüntetést helyettesítő örökös rabszolgaság elég ahhoz, hogy visszariasszon bármely eltökélt lelket. (Beccaria 2017. 58 – a fordítást minimálisan módosítottam. Cs. I.)

A kényszermunka („örökös rabszolgaság"!) képzetei olyan lenyomatokat hagynak a szemlélő elméjében, amelyek – a bűncselekmény ideájával való mechanikus összekapcsolódásuk révén – képesek megváltoztatni, felülírni a potenciális bűnelkövető cselekvési akaratát. Beccaria szerint erre a halálbüntetés nem képes, hiszen mint írja,

> sokan a halálra nyugodt és fegyelmezett arccal tekintenek, ki fanatizmusból, ki hiúságból [...], ki pedig egy utolsó kétségbeesett erőfeszítéssel, vagy hogy ne kelljen tovább élnie, vagy hogy így szabaduljon meg a nyomortól, de sem a fanatizmus, sem a hiúság nem marad meg a bilincsek vagy a láncok között, a bot alatt, az iga alatt, egy vasketrecben, ahol szerencsétlen nem fejezi be szenvedéseit, hanem csak elkezdi azokat. (Beccaria 2017. 58.)

Beccaria javaslata tehát: a büntetések kegyetlenségének partikuláris és elszórt aktusait a *jelek* precízen kidolgozott rendszerének kell felváltania; a büntetéseknek fizikai értelemben enyhébbeknek, de időben kiterjedtebbeknek kell lenniük: „az örökös rabszolgaság büntetésével egyetlen bűntett sok és tartós példát mutat, és [...] fontos, hogy az emberek gyakran lássák a törvények hatalmát" (Beccaria 2017. 58–59).

Létezik azonban egy további szempont, amely fölöslegessé teszi a kegyetlen büntetéseket, ez pedig a törvénykezés és a büntetésvégrehajtás következetessége. Ahogyan azt már Montesquieu *A törvények szelleméről* című írásában bemutatta, egy nemzet erkölcsi romlását nem a kiszabott büntetések enyhe volta, hanem a bűncselekmények büntetlensége okozza.[18] Mindez Beccaria megfogalmazásában:

> A bűnök egyik legerősebb fékje nem a büntetések kegyetlensége, hanem azok *elmaradhatatlansága*, következésképpen a bírák ébersége és a hajthatatlan ítész ama szigora, melyet, hogy hasznos erény legyen, mérsékelt törvényhozásnak kell kísérnie. (Beccaria 2017. 53. – kiemelés tőlem. Cs. I.)

A büntetések bizonyosságának és következetességének kérdése központi jelentőségű Beccaria büntetőjogi írásában. A következetesség nem csak az elrettentést szolgálja, de végső soron az erkölcsös élet lehetőségét alapozza meg.[19] Nem véletlen, hogy a következetesség imperatívusza számos ponton az emberiesség fölé helyeződik. Az uralkodói kegyelmezések kérdése kapcsán a szerző álláspontja világos: „Ahogy a büntetések egyre enyhébbek lesznek, a kegyelmezés és a megbocsájtás mind szükségtelenebbé válnak. Boldog az az ország, ahonnan kivesznének!" (Beccaria 2017. 91.) A kegyelmezés egy olyan törvényhozói gyakorlat, amely föllazítja a bűn és a büntetés ideái közötti kapcsolatot; a kegyelmezés lényegében a büntetlenség kinyilvánítása, egy olyan „felvilágosulatlan jótékonyság magánaktusa" (Beccaria 2017. 92 – a fordítást módosítottam. Cs. I.), amely az uralkodó mindenkori szeszélyének függvénye – a bűncselekménynek, ha egyszer megítéltetett, *szükségszerűen* maga után kell vonnia a büntetést.

[18] Vö.: „A tapasztalat arra tanít, hogy olyan országokban, ahol a büntetések enyhék, az állampolgár lelkére éppúgy hatnak, mint másutt a nagy büntetések! [...] Ha szemügyre vesszük minden erkölcsi lazulás okát, láthatjuk, hogy ez mindig a bűnök büntetlenségéből ered, nem pedig abból, hogy a büntetéseket mérsékelik." (Montesquieu 2000. 154.)

[19] Ehhez a kérdéshez lásd Audegean 2014b. és Csabay 2024.

A fenti passzusból az is látszik, hogy Beccaria a kérdést egy mérsékelt kormányzattal hozza összefüggésbe; a következetesség megvalósítása a büntetőjog területén feleslegessé teszi az erőszakos büntetéseket is: „egy büntetés bizonyossága, legyen az bármilyen mérsékelt is, mindig nagyobb benyomást kelt, mint egy szörnyűbb büntetés, amely a büntetlenség reményével párosul" (Beccaria 1764/2021. 59). S minthogy a büntetése „inkább bizonyosságában, mint szigorában rejlik" (Beccaria 2017. 78), az elrettentő ereje abban áll, hogy a bűncselekményre adott büntetés benyomásának repetitív jellegével és a természettörvényekhez hasonló szükségszerűségével a képzeletre gyakorol hatást. Foucault szerint a „bűn – bűnhődés", a „bűn képzelt előnye – a bűnhődés érzékelt hátránya" olyan ideapárok, amelyek „csak a nyilvánosság közegében képesek működni: büntető jelenetek során jönnek létre vagy erősödnek meg mindenki számára, diskurzusok adják tovább és minden pillanatban újból és újból érvényre juttatják a jelek játékát" (Foucault 1990. 173). A büntetések kegyetlenségének partikuláris és elszórt aktusait tehát a jelek precízen kidolgozott rendszerének kell felváltania: „A jelek dolga az emlékezet ébren tartása és az elrettentés felkeltése" (Sutyák 2007. 139–140). Ezek a jelek pedig az elítéltre és a szemlélőre egyaránt hatnak.

Úgy gondolom, hogy ebből a perspektívából érdemes szemlélni Beccaria halálbüntetés-ellenességét is. Miután a konzekvens büntetőjogi gyakorlatok a benyomások állandóságát eredményezik, az olyan erőszakos büntetések, mint a halálbüntetés, szükségtelennek bizonyulnak. Ezért érvelhet Beccaria amellett, hogy az intenzív büntetéseket időben kiterjedt büntetésekké kell formálni:

> Nem a büntetés ereje az, amely a legnagyobb hatást gyakorolja az emberi lélekre, hanem annak kiterjedése; mert érzékenységünk könnyebben és biztosabban megindul a kicsi, de ismételt benyomások, mint egy erős, de múló mozdulat hatására. (Beccaria 2017. 57.)

Túl minden ellentmondásán tehát,[20] Beccaria azt igyekszik bizonyítani a halálbüntetésről, hogy jogtalansága mellett nem szükséges, és még csak nem is hasznos. Nem hasznos, mert nem képes elégséges visszatartó erővel fellépni: nézőjében csupán pillanatnyi benyomást hoz létre (bármilyen intenzív is legyen), amely nem elégséges a bűn és a büntetés közötti kívánatos asszociációs viszony megteremtéséhez. Ezzel szemben az „örökös rabszolgaság" olyan folyamatosan ismétlődő, kellemetlen benyomásokat idéz elő, amelyek – időtartamuk kiterjedése következtében – összességében sokkal erőteljesebb preventív hatást eredményeznek.

> Nem egy nyomorult halálának borzalmas, de múló látványa, hanem egy szabadságától megfosztott ember hosszas és nyomorúságos példája, aki, szolgáló állattá válván, fáradozásával engeszteli ki azt a társadalmat, amelyet megsértett: ez a legerősebb fék a bűnök ellen. (Beccaria 2017. 57.)

A fenti érvelésben nem a méltányosság és az emberiesség kérdését látjuk megnyilvánulni, hanem sokkal inkább egy pragmatikus megközelítés kifejeződését. És bár Beccaria – mintegy a kanti kategorikus imperatívuszt megelőlegezve – leszögezi, hogy „[n]incsen szabadság ott, ahol a törvények megengedik, hogy bizonyos esetekben az ember megszűnjön *személy* lenni és *dologgá* váljék" (Beccaria 2017. 45), a halálbüntetés ellenében javasolt kényszermunka egy dehumanizált, instrumentális alapon felfogott emberképet rejt, amelyben az elítélt maga válik eszközzé a potenciális bűnelkövetők elrettentésében. A halálbüntetést felváltó „örökös rabszolgaság" tehát igazságos, szükséges és hasznos büntetés.

V. Következtetések

A 18. században bekövetkezett jogi reform megvalósulását számos intézményi tényező tette lehetővé. Ezen szellemi, politikai és gazdasági folyamatok mátrixában azonban nem lehetséges olyan oksági cölöpöket leverni, amelyek egyértelműen kijelölik számunkra a büntetések enyhülésének és a civilizáció „fejlődésének" viszonyát. Mint arra Cesare Beccaria példáján keresztül igyekeztem rámutatni, a jogreformerek érvelésében nem kizárólag és nem elsősorban az emberi értékek jelennek meg, hanem mindenekelőtt a büntetőhatalom fogyatékosságai: a maga ellentmondásosságával, aránytalanságával és inkonzisztenciájával együtt. Beccaria számára a kínvallatás azért nem kívánatos, mert nem képes az igazság felderítésére, mert már önmagában is büntetésnek minősül, és persze mert ártatlanok is elszenvedhetik (Beccaria 2017. 34–40); a halálbüntetés pedig leginkább azért, mert képtelen azt az alapvető elrettentő funkciót betölteni, amely a büntetések kizárólagos politikai célja. Mindazonáltal fon-

[20] Vö. „XXVIII. § *A halálbüntetésről*" című fejezet: Beccaria 2017. 56–62.

tos látni, hogy az enyhe büntetések imperatívuszát nem tekinthetjük egyetemesnek: csupán a mérsékelt kormányzat alatt élő, „kifinomult lelkű" „kulturált népekre" vonatkoznak, nem az emberiség egészére.[21]

Beccaria 1764-es műve vitathatatlanul katalizált olyan társadalmi-politikai folyamatokat, amelyek idővel egy racionalizált igazságszolgáltatásban csúcsosodtak ki, mindazonáltal fontos figyelembe venni azokat a tényezőket, amelyek egyrészt elgondolhatóvá tettek számára egy kevésbé erőszakos igazságszolgáltatást, másrészt pedig lehetővé tették gondolatainak elterjedését. Ezek mind kulturális, mind intézményi-hatalmi, mind pedig gazdasági változások eredményei.

A halálbüntetés – humánus elvek alapján – II. József uralkodása alatt, 1781-ben került eltörlésre az örökös tartományokban (Barna 2015. 73). A halálbüntetést azonban súlyos testi büntetések (nyilvános botozás, korbácsolás, pálcaütés, megbélyegzés stb.), illetve a szabadságvesztés olyan különböző formái helyettesítették, mint pl. a csatornaépítés vagy a dunai hajóvontatás. Ez utóbbi büntetés hat év alatt (1784–1789) 1173 elítéltből 721-nek okozta a halálát (Barna 2015. 73; Finkey 1933. 106). Fayer László meggyőzően érvel amellett, hogy II. József nem a büntetési rendszer enyhítése érdekében törölte el a halálbüntetést, hanem preventív erejének hatástalansága miatt. Mint írja, II. József szerint „egy pillanatnyi, bármily sulyos [sic] malum nem riaszt el, ellenben [a] hosszas szenvedés igen" (Fayer 1902. LXXII). Mindezt azzal támasztja alá, hogy II. József csak a vallomás érdekében alkalmazott tortúrát utasította el, a büntetési kínzást – elrettentő hatása miatt – nem. „Itt József már nem Sonnenfels és Beccaria tanítványa, hanem egy kérlelhetetlen autokrata" (Fayer 1902. LXXII).

Bár van igazság Fayer állításában, érdemes szem előtt tartani, hogy a kora újkor európai társadalma (s mint Beccaria példáján láthattuk: ideértve a felvilágosodás képviselőit is) meglehetősen elfogadó volt a kényszermunka különböző formáit illetően. Georg Rusche és Otto Kirchheimer a termelési módok és a büntetési formák közötti korrelációkat elemző könyvükben arra mutatnak rá, hogy a század büntetőjogi reformjai azért tudtak megvalósulni, mert az emberiesség elvei egybeestek a kor gazdasági szükségleteivel (Rusche – Kirchheimer 2017. 24–71). Ahogyan a szerzők az *Enciklopédia* „Gályarabság"-cikkét idézve rámutatnak: Diderot bölcs intézkedésnek tartotta

[21] Vö.: „a büntetések nagysága arányos kell legyen magának a nemzetnek állapotával. Erősebbek és érzékelhetőbbek kell legyenek a benyomások egy, a vadság állapotából éppen kijutott nép eldurvult lelkeire". (Beccaria 2017. 93.)

az említett büntetési nem bevezetését, hiszen az nemcsak hogy *humánus* büntetésnek tekinthető, de segítségével az állam még arra is képes, hogy saját szolgálatába állítsa azokat a bűnelkövetőket, akik máskülönben a halálsoron végezték volna (Rusche – Kirchheimer 2017. 56). Mindemellett pedig a felvilágosodás azon racionalista-utilitarista ideológiája is jelentős mértékben hozzájárult a büntetések enyhülésének folyamatához, amely az emberre mint a társadalomnak hasznos tagjára tekintett. Gondoljunk csak Voltaire-re, aki, miután megállapítja, hogy „egy akasztott ember nem jó semmire", Angliát hozza fel pozitív példaként, ahol a bűnelkövetőket a halálbüntetés helyett a gyarmatosított területekre szállítják (Voltaire 1766. 52). S ugyanígy d'Holbach is felteszi a kérdést a halálbüntetést oly könnyen osztogató népeknek: vajon belegondoltak-e abba, hogy évente hány embert végeznek ki, akik kényszermunkával hasznos szolgálatot tehettek volna a társadalomnak? (Holbach 1770/1978. 166.)

A bűnelkövető „hasznosíthatósága", tehát hogy munkájával hozza helyre a társadalomnak okozott bűneit, teoretikus és pragmatikus értelemben is legitim gondolat volt. A bármely korabeli kínzásnál és kivégzési formánál humánusabbnak számító kényszermunka gondolata pedig találkozott a felvilágosult despotizmus gazdasági reformjaival. Mezey Barna szerint az olyan alternatív büntetőnemek elterjedésében, mint az erődmunka, „nagy szerepet játszott [...] a felvilágosult abszolutizmus törekvése a »humánus« szankciónemek meghonosítására" (Mezey 2012. 14), vagy a Habsburg Birodalomban bevezetett hajóvontatás, amellyel II. József „a felvilágosodott meggyőződésével összeegyeztethetetlen halálbüntetést szándékozott kiváltani" (Mezey 2012. 14). Mindez tehát nem az intézményes erőszak visszaszorulásáról árulkodik, hanem annak minőségi átalakulásáról, új formáinak megjelenéséről.

II. József kormányzásának időszakában a halálbüntetést felváltó szabadságvesztés új intézményei a bécsi felvilágosult abszolutizmus államigazgatásának újfajta politikai ökonómiáját jelzik. Ahogyan Foucault *A szexualitás története* I. kötetében írja, „[a]z eleven emberi test mint befektetés, a test felértékelése és erőinek disztributív igazgatása nélkülözhetetlen eleme ennek az időszaknak" (Foucault 1996. 146). Úgy gondolom, hogy a bécsi udvar büntetőpolitikája, bár egészen más szellemiségben (hiszen a büntetések enyheségére vonatkozó követelményt figyelmen kívül hagyta), de követte a felvilágosodás utilitarista pragmatizmusának elrettentés-alapú büntetőkoncepcióját. S miközben a „közjó érdekében kiszabott" szigorú kényszermunka a halálbüntetés lassabb és fárasztóbb formájává vált (Israel

2011. 291–293), a munkakényszerrel egybekötött szabadságvesztés gondolatát mind a felvilágosodás racionalista-utilitarista ideológiája, mind a munka erkölcsi-pedagógiai funkciójába vetett mély meggyőződés, mind a félperiférián lévő felvilágosult abszolutizmus gazdasági érdekei legitimálták.

Irodalom

Audegean, Philippe 2014a. *Cesare Beccaria, filosofo europeo*. Ford. Barbara Carnevali. Roma, Carocci.

Audegean, Philippe 2014b. Beccaria e la deterrenza penale. Calcoli di utilità e sentimenti morali. In Richard Davies – Persio Tincani (szerk.) *Un fortunato libriccino. L'attualità di Cesare Beccaria*. Milano, L'Ornitorinco. 17–31.

Barcsi Tamás 2022. A „mi" érzésünk kiterjedése és a morális diskurzusok. In Daróczi Enikő – Laczkó Sándor (szerk.) *Lábjegyzetek Platónhoz 19. A vita – Heller Ágnes emlékére*. Szeged – Budapest – Csíkszereda, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó. 237–247.

Barcsi Tamás 2023. *Embertelenség az együttérzés korában – Filozófiai vázlat a kegyetlenségről*. Budapest–Máriabesnyő, Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Attraktor Kiadó.

Barna Attila 2015. *Az állam elleni bűncselekmények szabályozása a 19. századi Magyarországon*. Győr, Universitas-Győr.

Beccaria, Cesare 2017 [1764]. *A bűnökről és a büntetésekről*. Ford. Madarász Imre. Máriabesnyő, Attraktor Kiadó.

Beccaria, Cesare 2021 [1764]. *Dei delitti e delle pene. Con una raccolta di lettere e documenti relativi alla nascita dell'opera e alla sua fortuna nell'Europa del Settecento*. Szerk. Franco Venturi. Torino, Einaudi.

Bessler, John D. 2016. The Italian Enlightenment and the American Revolution: Cesare Beccaria's Forgotten Influence on American Law. *Mitchell Hamline Law Journal of Public Policy and Practice*. 37/1. 1–184.

Cantù, Cesare 1862. *Beccaria e il diritto penale*. Firenze, G. Barbèra Editore.

Crimmins, James E. 2011. The Principles of Utilitarian Penal Law in Beccaria, Bentham and J. S. Mill. In Peter Karl Koritansky (szerk.) *The Philosophy of Punishment and the History of Political Thought*. Columbia, University of Missouri Press. 136–171.

Csabay István 2024. Associazionismo nella teoria del diritto penale di Cesare Beccaria. In Horváth Levente – Kéri Anna Katica – Rácz Balázs György – Tarnai Csillag (szerk.) *Romanisztikai Találkozások az Eötvös Collegiumban Tanulmánykötet. Válogatás a 2021-es Romanisztikai Találkozások az Eötvös Collegiumban konferencia-előadásaiból*. Budapest, ELTE Eötvös József Collegium. 183–194.

De Caro, Mario 2016. Utilitarianism and Retributivism in Cesare Beccaria. *The Italian Law Journal*. 2/1. 1–12.

Dülmen, Richard van 1990. *A rettenet színháza. Ítélkezési gyakorlat és büntetőrituálék a kora újkorban*. Ford. Bérczes Tibor. Budapest, Századvég Kiadó–Hajnal István Kör.

Dwyer, Philip 2018. Whitewashing History. Pinker's (Mis)Representation of the Enlightenment and Violence. *Historical Reflections/Réflexions Historiques* 44/1. 54–65. DOI: 10.3167/hrrh.2018.440107.

Fayer László (szerk.) 1902. *Az 1843-iki büntetőjogi javaslatok anyaggyűjteménye. 4. kötet*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.

Finkey Ferenc 1933. *Büntetéstani problémák*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.

Földvári József 2006. *Magyar büntetőjog. Általános rész*. Budapest, Osiris Kiadó.

Foucault, Michel 1990. *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Ford. Fázsy Anikó – Csűrös Klára. Budapest, Gondolat Kiadó.

Foucault, Michel 1998. *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák*. Ford. Sutyák Tibor. Debrecen, Latin Betűk.

Foucault, Michel 2000. „Kormány-fővel" gondolkodni. Ford. Kicsák Lóránt. In Sutyák Tibor (szerk.) *Nyelv a végtelenhez*. Debrecen, Latin Betűk. 287–305.

Foucault, Michel 2014. *A rendellenesek. Előadások a Collège de France-ban (1974–1975)*. Ford. Berkovits Balázs. Budapest, L'Harmattan Kiadó.

Foucault, Michel 1996. *A szexualitás története. A tudás akarása*. Ford. Ádám Péter. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.

Hart, H. L. A. 1982. Beccaria and Bentham. In *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford, Clarendon Press. 40–52.

Helvétius, Claude-Adrien 1975 [1758]. A szellemről a társadalomhoz való viszonyában (Részlet). Ford. Kis János. In Ludassy Mária (szerk.) *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Budapest, Gondolat Kiadó. 403–437.

Helvétius, Claude-Adrien 2019 [1758]. *Dello spirito*. Ford. és szerk. Postigliola, Alberto. Roma, Editori Riuniti.
Holbach 1978 [1770]. *A természet rendszere. A természeti és erkölcsi világ törvényei*. Ford. Bruckner János – Győry János – Szentmihályi János – Vajda Endre. Budapest, Akadémiai Kiadó.
Israel, Jonathan I. 2011. *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*. New York, Oxford University Press.
Keen, Suzanne 2007. *Empathy and the Novel*. New York, Oxford University Press.
Maestro, Marcello 1942. *Voltaire and Beccaria as Reformers of Criminal Law*. New York, Columbia University Press.
Maestro, Marcello 1973. *Cesare Beccaria and the Origins of Penal Reform*. Philadelphia, Temple University Press.
Mezey Barna 2012. *A fenyítőházak forradalma. A modern büntetés-végrehajtás alapvetése Európában*. Budapest, Gondolat Kiadó.
Montesquieu 2000 [1748]. *A törvények szelleméről*. Ford. Csécsy Imre – Sebestyén Pál. Budapest, Osiris–Attraktor.
Pauley, Matthew A. 1994. The Jurisprudence of Crime and Punishment from Plato to Hegel. *The American Journal of Jurisprudence* 39/1. 97–152. DOI: 10.1093/ajj/39.1.97.
Pinker, Steven 2018. *Az erőszak alkonya. Hogyan szelídült meg az emberiség?* Ford. Gyárfás Vera. Budapest, Typotex.
Reemtsma, Jan Philipp 2017. *Bizalom és erőszak a modern társadalomban*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
Rusche, Georg – Kirchheimer, Otto 2017. *Punishment and Social Structure*. London–New York, Routledge.
Sutyák Tibor 2007. *Michel Foucault gondolkodása*. Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor.
Tarnai János 1887. Előszó. In Beccaria, Cesare. *Bűntett és büntetés*. Ford. Tarnai János. Budapest, Révai Leo. III–L.
Voltaire 1766. *Commentaire sur le livre Des délits et des peines, par un avocat de province*. Avignon. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65400223.texteImage (2024.10. 28.)
White, Mark D. 2014. On Beccaria, the Economics of Crime, and the Philosophy of Punishment. *Philosophical Inquiries* 2/2. 121–137. DOI: 10.4454/philinq.v2i2.94.

Frivaldszky János

MIKÉNT CSAPHATOTT ÁT AZ ELSŐ VILÁGHÁBORÚÉRT VALÓ ÁTSZELLEMÜLT LELKESEDÉS A BRUTÁLIS HARCTÉRI KEGYETLENKEDÉSEKBE?

Az első világháború egészen újszerű volta felől az annak kirobbantásáért felelős politikusok és legfőbb katonai vezetők – mint az most már köztudott – több tekintetben biztos tudással rendelkezhettek. A korábbi háborúkhoz képest az merőben másnak mutatkozott mindenekelőtt a térben való rendkívüli kiterjedtsége miatt. Annak szó szoros értelmében vett világháború-jellegéhez, majdhogynem a teljes akkori emberiséget magával rántó voltához annak kitörése előtt már semmi kétség sem férhetett. Ez tehát az *egész emberiség* háborújának ígérkezett, vagyis *totális kataklizmaként* fenyegetett már rögtön a kezdetén. A két katonai szövetség európai nagyhatalmai nem maradhattak le a katonai készülődésben és az azt elfedni szándékozó naprakész narratív igazolásban, ami egyre inkább idegpattanásig egymásnak feszülővé tette e birodalmakat, s elviselhetetlenül forrongóvá a nemzetközi diplomácia levegőjét. Másrészt mivel már régóta fenyegetett annak kitörésének réme, így – paradox módon – már talán nem is gondolták azt, hogy egy ilyen mérvű pusztító világégés egyszer valóban kirobbanhat. Mindeközben a legfőbb katonai vezetők mentális és gazdasági szempontokból egyaránt tarthatatlannak, sőt, már-már katasztrofálisnak ítélték annak bármilyen további elodázását. Az ellenséges hatalmak katonai készülődése révén előállott rendkívül feszült helyzet – belföldön és a diplomáciai térben egyaránt – elviselhetetlenül fojtogatónak hatott, miközben a fenyegetőző katonai mozgósításokkal járó költségek sem voltak tovább növelhetők, így a tényleges háború felvállalása már nem volt tovább időben kitolható. E puskaporos levegőben a diplomáciai masinériák főszereplői addig „blöfföltek hitványul", s „játszottak a tűzzel", míg az irányítás végül kicsúszott a kezükből és a kipattanó szikra lángra kapott (Zweig 1981. 206). Az egymás után bejelentett hadüzenetek sora ehhez képest már fellélegzésként hatott. A nagy háború ugyanakkor a résztvevők tudatában megkerülhetetlenségében szükségszerűnek tűnt, különösen azok szemében, akik a politikai, sőt, a „háborús darwinizmus" men-

tén gondolkodtak, ami főként a központi hatalmak magállamainak legfőbb katonai vezetőit jellemezte. Egy potens nagyhatalom a szűkülő nemzetközi térben, amelyben minden birodalom – de a patronázsuk alatt a feltörekvő államok sora is – kérlelhetetlenül terjeszkedik, vagy tovább növekszik katonai erejét maximálisra fejlesztve és élesre állítva, készen arra, hogy az útjában álló ellenséges katonai szövetséget legyőzze, vagy végképp alulmarad ezen expanziós küzdelemben, ami által végérvényesen elbukik. Ez utóbbi az egyes államok értelmiségi közgondolkodásában egyszersmind a teljes nemzeti megsemmisülés rémével is fenyegetett. A háború tehát a még potenciálisan rendelkezésre álló, csakis egymás rovására betölthető és uralható egyre szűkösebb földrajzi és politikai tér betöltésének természeti tényszerűség és törvényszerűség adta szükségszerűségi logika szerint működő eszközeként mutatkozott. A háborúzás maga volt a nagyhatalmi terjeszkedési törekvések nemzetközi kibontakoztatási módja. Ezért a háború e célhoz kötött legfőbb eszköz-cél szerepét töltötte be. Ám, mivel a további terjeszkedés – a többiekhez mért végzetes alulmaradás és így a pusztulás terhe mellett – sohasem állhatott meg, így voltaképpen mégis a háborúzás létmódusza lett a tulajdonképpeni politikai cselekvés végcélja, maga a kiváltképpeni politikai cselekvési mód a birodalmak egymásközti viszonyrendszerében. Ezért az a diplomáciai élet érintkezési, cselekvésértelmezési horizontjaként működött, még ha éppen adott esetben a háború még nem, vagy már nem aktualizálódott. A háború Carl von Clausewitz[22] nagyhatású tézise jegyében – amely felfogás akkoriban is széles körben ismert és feltételezhetően nagymértékben osztott volt – az állami politika folytatása megváltozott eszközökkel (Clausewitz 1917. 7; 31.); sőt – mint írtuk –, az igazi politika maga, avagy a kiváltképpeni politika érvényesülési terepe volt, amihez képest a végsőkig a békére törekvésként felmutatott (háborús) diplomácia csak háborús előkészületi terepként működhetett. Így is álltak valójában a dolgok. Az akkori nemzetközi politika szükségképpen háborúba torkollott (Vö. Frivaldszky 2019. 81–119). Mégpedig olyanba, amelyben – a közfelfogás szerint – a győztes katonai fél nemcsak legyőzi, hanem egyszersmind meg is semmisíti a legyőzöttet, amelynek így szükségképpen el kell tűnnie a történelem süllyesztőjében. Ezt diktálta a háború szociáldarwinista, de kulturális-történelmi eszmei felfogása is. Ekképpen kerülhetett a háborús konfliktus megkerülhetetlen törvényszerűségében, szükségképpeniségében a közvéleményformálók részéről a legszélesebb körben elfogadásra. Nagyon

[22] Carl Philipp Gottlieb von Clausewitz (1780. június 1. – 1831. november 16.)

kevesen voltak azok, akik elutasították a háború és az ennek alapjául álló modern politika imént vázolt koncepcióját. A túlnyomó többség a fátumszerűként elképzelt háborús összecsapáson *belül* kívánta az emberi értékeket, s erényeket felmagasztalni és megélni, ami – mint majd látni fogjuk – vaskos tévedésnek bizonyult.

A háború e koncepcióját vallva már csak a formális *casus belli*t kellett az adott esetben kiötölni. E furmánynak és taktikai helyezkedésnek része volt az, hogy az ország megtámadottnak állítsa be önmagát, miközben ő maga egyébként már készen állt nemcsak az azonnali válaszcsapásra, hanem akár az ellenséggel szembeni bármikori preventív harci cselekményekre is (aminek feltétele a meglepetésszerű villámgyors előzetes mozgósítás), s ami ugyanakkor a nemzetközi közvélemény előtt szigorúan válaszlépésként volt felmutatandó. A lázasan készülődő ellenséges hatalmakat megelőző – de igazolásában válaszmozgósításként beállított – odacsapásnak olyan hatalmasnak kellett lennie már annak megtervezése fázisában is, hogy az rögtön döntőnek, megsemmisítőnek bizonyuljon. A természetben ugyanis, amihez a modern háború is lényegénél fogva tartozott, az erősebb erejének törvénye uralkodik. Mindenki rövid háborút várt, amelyhez garantálni kellett az ellenség fölé való mindenáron kerekedést már közvetlenül a háború legelején. A hadüzenet mikéntje, illetve a hadviselés módja körüli erkölcsi skrupulusok csakis hátráltathatták az erősebb természeti törvénye érvényesülését, ezért nem minősülhettek komolyan megfontolandó szempontoknak. Nemcsak a háború indítását jellemezte az álnokság, hanem a háborúban tanúsított magatartás is jogtalan volt olyan értelemben, hogy nem felelt meg az igazságos háború viteléhez szükséges *ius in bello* követelményeinek, de legtöbbször még az emberséges hadviselés legalapvetőbb elveinek sem (Reiss 1919a.).

Honnét és miként volt lehetséges a gyors és végérvényes diadalhoz szükséges kollektív harci lelkierőt, s az ezt támogató szellem rendíthetetlen elszántságát meríteni? Mindenekelőtt a siker érdekében az ellenséges katonai szövetségre váratlanul és preventív módon kellett odacsapni (de úgy, ismét hangsúlyozzuk, hogy az a kommunikáció révén feltétlenül válaszlépésnek tűnjön), másrészt hadierőben kellett erősebbnek bizonyulni. Ám mindez önmagában nem volt elégséges. A küzdelem mentális szintjén is fölényben kellett lenni az ellenséggel szemben, ami praktikusan a harcoló élőerő ellenségnél hathatósabb ölési erejében nyilvánult meg. Olyannyira erőteljesen fegyverkeztek és készültek a háborúra a hadiipar szintjén akkortájt, hogy az önmagában hordozta nemcsak a háború szinte bármikori kitörésének, ha-

nem annak akármilyen irányban való eldőlése esélyét is. Ezért különös figyelem esett azon tettrekész nemzeti érzelmű lelkierő felszítására, amely a hadüzenet után rögvest könnyen átfordítható volt hajlíthatatlanul elszánt harci szellembe. (Hazánkban közvetlenül a háború kitörése előtt ez utóbbi fogalmat kerülve, a sajtó ehelyett más, semlegesebb, illetve morális felhangú szóhasználattal élt. Az igazságtételre irányuló tüzes hangulatot tehát a háború kitörése előtt is szítani kellett, de akkor még nem közvetlenül a háborúra készülve, hiszen azt - a retorika szerint - az ellenséges fél fogja majd kirobbantani, hanem az annak majdani megvívásához szükséges szellemi muníciót és az indulati töltetet táplálva.) Ennek kritikus szintjének elérése a hadüzenetig döntő tényezőnek bizonyulhatott, mert a világháborút - ennek definíciójából adódóan - nemigen lehet pusztán harcászati értelemben egyértelműen megnyerni, morális vonatkozásban pedig még kevésbé beszélhetünk ilyen győzelemről. Amennyiben egy ország hadserege elhitette magával, hogy a meghatározó jelentőségű dimenziókat tekintve (harcerő, lelki elszántság stb.) erősebb, s ezért feltétlenül nyerni fog, akkor ennek eltökélt tudatában és ennek megfelelő vehemenciával küzdött, illetőleg a háború befejeztekor - feltéve, hogy nem egyértelműen veszteségként került ki belőle -, bízvást győztesnek nyilváníthatta magát. Megkockáztathatjuk az állítást, hogy az lehetett a vélelem, hogy csakis az győzhet, aki elhiszi magáról és elhiteti hadseregével, népével hogy nem csak képes győzni, hanem végzetszerűen egyenesen arra rendeltetett (ehhez az égieket is segítségül kellett hívni). Ez rendkívüli elszántságot, sőt bármiféle ész-érv által már-már kikezdhetetlen, fanatikusságba hajló mentalitást igényelt a több hadszíntéren zajló többfrontos küzdelemben: tollforgatótól, szónoktól, értelmiségitől (a tudóstól a főpapig) és katonától egyaránt.

A mentális felkészültség tekintetében elmondható, hogy az eszmei síkon folytatott hadviselés eszköztárát addigra már élesítették, mégpedig nagyon rövid idő alatt, amelynek csak egy része volt a háborús propaganda felpörgetése. Az irodalom, a tudomány és a sajtópublicisztika termékei egyaránt a világtörténelmi küldetésben rejtező eszmék vezérelte nemzeti szellemi nagyság mibenlétéről értekeztek, amelynek az uralkodó retorika szerint akkor már csakis fegyverekkel lehetett érvényt, érvényesülési teret szerezni. Ezért a háborúra hangoló értelmiség a magasröptű idealitás „harcmezején" is az ellenséges hatalmakkal szembeni szellemi felsőbbség, felsőbbrendűség hangján szólt. E tágabb műfajban a gyújtó hangú verseknek (amelyekből a gyűlölet hangjai sem hiányoztak) kiemelt szerep jutott, különösen Németországban.

A háborús küzdelem vastörvénye szerint a magát megtámadottnak nyilvánító hatalom válaszcsapásának mindent eldöntőnek, ezért megsemmisítően pusztítónak kellett lennie, s ennek megvalósulta nemcsak harcászati tényezőktől függött, hanem - mint utaltunk rá - lelkiektől is, hiszen a sikeres haditerv legfeljebb csak taktikai előnyt biztosíthatott, amellyel csatákat igen, de a háborút aligha lehetett megnyerni. Márpedig végérvényesen és döntő módon kellett az ellenséges katonai szövetség fölé kerekedni. Ez nem volt könnyű feladat, hiszen nehezen lehetett megtalálni azt, hogy mivel lehetne úgy démonizálni az ellenséget, hogy az néplélektani értelemben olyannyira felfűtse a hazai kedélyeket, hogy a felszított indulat és a mindent maga mögé utasító patrióta érzület az összes - ez utóbbi érvényesülését akadályozó - ellenirányú érvet, minden fizikai akadályt és minden ellenséget legyűrni képes módon erőssé váljon. A bombasztikus hatású narratív kreációkra ezért nagy szerep hárult; mint tudjuk, nem annyira az ellenség megtámadására alkalmas észérvek kimunkálása, hanem a tudatalattiban székelő alantasabb érzelmekre való hatás terén, amely indulati szférát a városi polgári lét etikája, a szalonok etikettje nagymértékben elfedte, s különösen Bécsben elnyomta. E vonatkozásban fontos megemlíteni, hogy a - törvényileg tiltott és egyébként a józan erkölcsi megítélés szerint is elfogadhatatlan - párbajban ölést az Osztrák-Magyar Monarchiában szocio-kulturálisan legitimálták, a Szerbiával szembeni büntető leszámolásként értelmezett „háborús bajvívás" pedig a magyar sajtónarratíva szerint erre az atavisztikus társadalmi gyakorlatra hajazott. Amiként egyébként jólelkű párbajozó írókból az állatias viselkedés jegyeit hozta ki hajdanán olykor a párbaj dühe, vérgőzös elvakultsága - még a kortárs háborús erőszakot radikálisan ellenzőkből is[23] -, úgy nem lepődhetünk meg azon, hogy a kulturálisan a gyakorlatban meg nem szelídített (mert nem humanizálható) nagy háború gépezete, ha egyszer

[23] A mélyen humánus, s ezért minden *modern* háborút, s így a világháborút is mélyen elítélő Gárdonyi Géza is kardpárbajozott, mégpedig teljes vehemenciával. Az 1890 januárjában megtörtént bajvívásában ügyvédbojtár ellenfelét súlyosan megsebesítette. A második, 1894-ben feljegyzett ilyen afférjában pedig olyannyira felhergelten, vehemens módon küzdött, hogy igen komoly sérüléseket okozott a szintén újságíró-riporter konkurens ellenfelének, egyébként szívbéli jóbarátjának, hogy összevissza kaszabolta őt, s még az őt visszafogni igyekvő párbajsegédek is megsérültek. A párbajvétségekért államfogház büntetést kapott. *Szegedi Napló*, 1890. január 19. 7. o. (Clair 1930. 79-80.) Ilyen természetű volt a párbaj; a vérgőzös mámor elvakulttá tette a lovagias elégtételt vevőket. Ami a párbajban csak jóérzésű emberi mivoltából forgatta ki a párbajozó „úriembert", azon leszámolás célú harci szenvedély a tömegeket magával sodró háborúban elállatiasította a hirtelen frontra kerülő katonákat.

beindult, hamar a kegyetlenkedő mészárlás terepévé válhatott. A nagyobb hatótávolságú fegyverekkel való ölés esetén egyébként eleve is kevésbé észlelhette a katona fegyvere pusztító erejét. Ezért a tömeges ölés véres valóságát sem élhette át a legközvetlenebbül.[24] A nagy háborút kirobbantó elégtételvevő „bajvívásban" – ahogy a háborút a magyar sajtóban szerették hívni Szerbia megtámadása előtt – nem gondolták végig a Monarchia vezetői azt, hogy a háborúnak – szerintük – okot adó igazság megvédése érdekében nemcsak személytelenül fognak ölni nagy teljesítményű lőfegyverekkel, hanem a kiteljesedő világháború résztvevői tömegesen, számolatlanul fognak majd pusztítani emberi életeket golyó- és lángszórókkal, mérgesgázokkal, harckocsikkal, léghajókról és repülőgépekről egyaránt. Csakhogy a kézi tusás küzdelem is nemegyszer drasztikusan erőszakos jegyeket mutatott, nem is beszélve a háborús bűncselekmények embertelenségéről. Az első világháború atrocitásainak kutatása még gyerekcipőben jár, de annak jelentőségét a kutatók már felismerték (Überegger 2007. 232–259). Mivel a világháborús kegyetlenségeket még nem kutatták átfogóan, valamint kifejezetten erre az aspektusra fókuszálva, így nem adhatunk hitelt olyan elnagyolt megállapításoknak, amelyek csak azon tényeken és ismereteken alapulnak, amelyeket eddig tudunk e specifikusabb kutatási területről.

Érthető, hogy a háború végeztével a veteránok nem tudták spontán módon feldolgozni azon diszkrepanciát, ami a fennen hangoztatott emelkedett szólamok és a magából kifordult ember öldöklése között fennállt, s amit ők maguk saját személyükben átéltek. Nem segítette a lelki sebek begyógyulását az, hogy a bátor, de kíméletes szembenézés helyett heroizálták az országok kultúrpolitikai rezsimjei nemzetük fiainak nagy háborúban való részvételét és tetteit.

Térjünk azonban vissza a nagy háború kitörésének időszakába, hogy láthassuk, milyen folyamatok keltette lelki sérüléseket kellett

[24] Megjegyzendő, hogy már a századforduló táján a kardösszecsapásoktól a pisztolypárbajok felé tolódtak el az „úri" módon történő fegyveres lovagias elégtételvételek. E fegyvernemnél még kevésbé volt érezhető bármiféle „úriemberi" vívás-forma, lovagias megmérkőzés. Nem számított már a küzdő férfiizmok feszítette vágó- és szúrófegyverek egymásnak feszülése, egyáltalán a fizikai erő, s még kevésbé a felek vívói jártassága. Tisztán szerencse dolga volt ugyanis a győzelem, némi gyorsasággal, ügyességgel párosítva, s a halálos kimenetel esélye ezzel arányosan rendkívüli mód megnőtt. Az úriemberi becsület védelme tehát egyre kevésbé járt együtt annak valóban „úriemberi", vagyis lovagias elintézési módjával. A pisztolypárbaj nem volt lovagi párbaj a szó jelentésének hagyományos értelmében, minthogy nem kézifegyverek csaptak össze, hanem lőfegyverek, s az így személytelenségében egyre inkább a megmérkőzés szerencse momentumához kötődött. A párbajozók a becsület nagyon is *személyes* sérelmét *személytelenül* a halált okozó fegyverek szerencséjére, illetve *tűzerejére* bízták.

volna őszinte lelkülettel feldolgozni! A kollektív harci lelki töltet megkreálásához a hazafias lelkendező széplelkűségre nem lehetett alapozni. E háborúban relatíve erősödő, de a nemzetközi küzdőtéren egyszersmind instabillá vált birodalmak e dimenzióban mérhető pozíciója, sőt, akár léte forgott kockán, amelynek felszíni megjelenése és ezért legsérülékenyebb pontja a nagyhatalmi presztízsük volt. Ezért ennek védelmére ügyeltek a leginkább, különösen a leggyengébbek. A haderő szavatolta azt, hogy meglegyen az erősebb tisztelete. A hadsereg ereje a birodalmi tudat fizikai záloga, tulajdonképpeni megtestesítője volt. Ezért a sikerre vivő nagyszabású fegyveres küzdelemben az ezt szimbolizáló fegyvereket vagy harcoló csapatokat kellett megáldani, illetve a nemzeti ügyük győzelemre vitele érdekében kellett azokat fölajánlani (nemzetivé tett) istenüknek. E konszakrált erőre is szükség volt a gigászi megmérettetésben. Ahol az égiek segítenek, ott már nem merülhetnek fel a háborúba bocsátkozást és a háborús ölést érintően racionális-morális aggályok, legitimációs kételyek. Az ezek által közvetített „vallási többleterő" azonban önmagában nem volt képes győzelmi csatákra vezetni, mivel ez a háború – a nem ritkán hangoztatott retorika ellenére – nem vallási, keresztes vagy szent háború volt. A vallási töltet különösen azért nem volt elégséges a háború győzelemre viteléhez, mert számos inkoherencia terhelte az egyaránt keresztény népek közötti háború igazolását, arról nem is beszélve, hogy a pápa a legmesszebb menőkig a békét ügyét szolgálta és következetesen a háborúzás mielőbbi befejezéséért szállt síkra (Frivaldszky 2019b. 29–90). Az eredményes hadviseléshez ily módon jóval hatásosabb, de főként primérebb szinten ható motiváló erők megmozgatására volt szükség.

A saját nemzetet dicsőítő és az ellenségest pocskondiázó, nem ritkán soviniszta pszichózisba hajló nacionalista eszmék és ezzel rokonítható politikai magyarázatok bűvköre teremtette szűklátókörűség, ideologikus elvakultság már jóval fogékonyabb táptalajnak bizonyult az így generált indulat vezérelte háborús ölésre, ezért ezt kellett elsőrendűen táplálni. Amennyiben az ilyen beszűkült lélekállapot eluralkodott, a vérengzésben elmerült katonák – éppen e mentális, pszichés okokból – már nem tudtak tekintettel lenni a minden ellenség puszta emberi személye által megjelenített legalapvetőbb emberi értékekre, s még kevésbé a nemzetközi jogi előírásokra (amelyek döntően az erkölcsi jóérzéken is nyugodtak). A tömegpropaganda hatására sokan az ellenségben elpusztítandó alacsonyabb rendű fenevadat láttak, ezért ennek megfelelően viszonyultak hozzájuk. E bestialitástól való iszonyat teremtette – szintén – állatias düh olykor

kiforgathatta emberségükből a harcoló feleket, s ezért torkollhatott a csatatéri harc vérfürdőbe. (Miközben karácsonykor, amikor egy időre szívük szavára, jóérzésük hatására visszatértek emberségükhöz, az első évben még barátkoztak egymással a frontvonalon az ellenséges államok bakái.) Márpedig az imént vázolt énképpel a háború után nem tudtak, s nem is volt lehetséges tudathasadás nélkül azonosulni; ezért szégyenlett tetteiket, illetve az elszenvedett rettenetet feldolgozni sem lehettek képesek. Józerivel el sem kezdődött tehát a szörnyűségekkel való egyéni és nemzeti történeti szembenézés, s a háborús veteránok időközben már meghaltak. Az ő lelki munkájukat nem tudjuk elvégezni, viszont a történelmi emlékezet kritikai vizsgálatát saját érdekünkben meg kell tennünk. A kiindulópont a helyzet helyes értelmezése kellene, hogy legyen. A már említett beszűkült tudatállapotot alapul véve felsejlik azon pszichés dinamika, amely révén a háború helyességét magyarázó történelmi élethalálharc kulturálisan szublimált magasröptű eszmeiségért való közös össznépi lelkesedés nyárvégi élménye több hadszíntér egyes helyein szinte rögtön átválthatott a legádázabb harctéri öldöklés horrorjába, illetve a kegyetlenkedések különböző formáiba.

E világégés minden harcoló humánerőt felperzselő jellege már a haditechnikai fejlődés okán is előre látható volt. Ám az e vonatkozást is meghaladó, a katonák ölési módjában nemegyszer megmutatkozó, illetve a nem hadviselő személyekkel szembeni – nem sporadikusan jelentkező – háborús bűncselekményekben realizálódó kíméletlenség nem várt, mindazonáltal a már érintett lelki tényezőkkel magyarázható jelenség volt.

A pszichés dimenziót érintően két momentum tekintetében volt akkor sürgős narratív tennivaló: egyrészt érzelmi síkon is el kellett fogadtatni a háborút, másrészről át kellett hidalni a minden háborút jellemző embertelenség és a háborúba vonuló katonákat vezérlő idealitás nemesnek tűnő eszméi közötti szakadékot, ami a jelen esetben – teoretikusan és lelkileg is – teljességgel áthidalhatatlan volt. Az elsőt érintően a háború kitörése eredményezte megkönnyebbülő fellélegzés részben képes volt e funkciót betölteni, még ha tartottak is a háború borzalmaitól. A háborús lelkesedés egyébként is elfedte az észérveket, a világháború esztelenségét és alapvető értelmetlenségét, amelyet nem lehetett a háborúzás hagyományosan megkövetelte kritériumok szerint megnyerni, s ezért abból az emberiség, de egyetlen nemzet sem jöhetett ki győztesen. Nem szólva arról, hogy még a konkrétabb valós és megalapozott *casus belli* hiánya is jellemzett nem egy hadba lépő országot.

A háborúk általában is többrétű hazugságokon nyugszanak, s a haditudósítások azokat szisztematikusan elfedik (Balogh 2014. 115–118; 121–123). Akkoriban azonban olyan mérvű volt a diszkrepancia a hangoztatott hadba hívó – egyébként torzított, fals – értékek és a harctéri valóság között, hogy a propagált ideológia morális tarthatatlanságának, valamint a kifejezetten embertelennek tekinthető harctéri öldöklés, továbbá a háborús bűncselekmények őszinte feltárásához szükséges kutatói bátorság és akaraterő még a nagy háború centenáriuma után sem bizonyult mindenhol elégségesnek. Volt olyan ország, ahol csak hadászati-katonai témájú produktumokra, illetve érvényében kiáltalánosíthatatlan magánbeszámolók bemutatására korlátozódott a megemlékezés, nem érintve és így nem változtatván meg a világháború lényegi megítélését. Több érintett nemzet államilag kreált emlékezetpolitikai hőskultusza mind a mai napig nem tette lehetővé az első világháború tragikumával való nyílt szembenézést. A harci cselekmények valós, lélekfacsaró erőszaka legfeljebb nagy általánosságban, személytelen voltában került megemlítésre, s ha annak volt is alanya, az csakis az ellenséget jellemezhette. Egyéni megélt perspektívából, legyen az az elkövetőé vagy az atrocitást elszenvedőé, alig tudódott ki valami a háborús irtózatból. Mindeközben azon teoretikus kérdés foglalkoztatta akkoriban, a nagy háború kitörését követően a kereszténységet és főként a katolikusokat, hogy miként lehetséges az igazságos háború és a morálteológiai erényetika által megkövetelt módon gyűlölet nélkül az ellenséget megölni a szentnek és igazságosnak tartott háborúban (Piva 2015). Ezzel szemben, általános érvénnyel megállapíthatóan, nemhogy etikusan öltek volna – aminek kivitelezhetősége ekkor egyébként eleve meglehetősen kétséges volt –, hanem esetenként még a humanitás megkövetelte legalapvetőbb emberi érzés sem jellemezte a hadviselők magatartását a fronton. Ennek egyik oka az lehetett, hogy a világháborút eszmeileg megalapozó – általunk korábban már érintett – politikai-háborús darwinista[25] ideológia voltaképpen a bármi áron való fennmaradás, és ezáltal a „planetáris" túlélés vastörvénye érvényét állította. Ez a gyakorlatban plasztikus érvényesülését mutathatta meg az ádáz módon küzdő bakák igen véres közelharcaiban (ami a lövészárkok fémjelezte háború természetéből fakadt), de az

[25] Ferenc Ferdinánd trónörökösnek döntő szerepe volt abban, hogy a szélsőségesen háborúpárti, politikai darwinista nézeteket valló Conrad von Hötzendorf legyen 1906-ban a vezérkari főnök (Hajdu – Pollmann 2014. 45). A trónörökös főherceg és bizalmasa előszeretettel beszéltek egy megelőző háborúról (Vocelka 2014. 146).

eltompult lelkű, elvakult katonák szívtelen leszámolásaiban hasonlóképpen, ami viszont – még ha e jelenség nem is volt általános – már emberségbeli torzulásukat mutatta.

Természetesen nem a szociáldarwinista értelmű gigantikus túlélési élethalálharc természetszerű kényszerének presszió ja az immáron megkerülhetetlennek látszó gigászi küzdelem felvállalására, hanem inkább az adott nemzet globális léptékű történelmi kultúrmissziója véghezvitelének kitüntetett ideje elkövetkeztének, azaz a háború kitörésének félve várt pillanata hatott inkább lelkesítőleg a háborút tömegben éljenző fiatal városi értelmiségi férfiakra. E kontextusban fontos, hogy a kormányok és a háborús sajtó szóhasználatában – mint említettük – megjelent a „szent", illetve a vallásháború, de még a keresztes háború frazeológiája is, amely hívószavak a lelkesedésre amúgy is fogékonyabb ifjonti vallásos tömegekre voltak képesek érzelmileg hatni. Emellett még az igazságos háború és a lovagias hadviselés, s a Monarchia esetében a Szerbiával szembeni büntető párbajszerű leszámolás retorikájával is éltek a háború kitörésekor, egyfajta istenítéleti „jogépséghelyreállítás" fegyveres végrehajtása gyanánt. Ferenc Józsefet egyébként a békeszerető és végletekig lovagias császár mítosza vette körül. Azonban a Szerbiával szembeni büntető retorzió alkalmával gyakorlandó „lovagias" háborús ölés és a kiszélesedő világháborúban felvállalandó becsülettel elpusztulás eshetősége – amivel Ferenc József a Monarchia tekintetében realisztikusan számolt (Arz 2021. 34.) – voltaképpen nem lehettek reális opciók hazánk katonái számára, hiszen e monumentális fegyveres megmérkőzés esetleges elvesztése számukra a Monarchia és benne a magyarság teljes apokaliptikus megsemmisülését vetítette előre. E vízió generálásában a háborús tömegsajtónak és általában az ellenségkreáló propagandának meghatározó szerepe volt, ám nemcsak hazánkban, hanem számos hadviselő országban. A szociáldarwinista determinizmus alternatívátlansága, azaz a mindenáron való győzelem vagy egyébként a teljes megsemmisülés rémképének a bakák felé közvetített üzenete munkálhatott a lövészárkok poklában, a hadfiak tudatában és a zsigereiben: „ölj vagy elpusztulsz!" A háború küszöbén már az „elvetemült pokolravaló" ellenség barbárságával való rémisztgetés és a már hónapok óta csiszolt nemes történelmi kultúrmissziós nemzeti küldetésre való pátoszos lelkesítés együttesen voltak hivatva a népek egymásnak gyürkőzésében a túlélést eredményező győzelemhez szükséges átütő erejű ösznépi harci lelkierőt biztosítani. Érdemes újólag emlékeztetni rá: a nagy háborúban az alulmaradás nem pusztán a világszintű történelmi

nemzeti küldetés elbukásával, hanem egyszersmind a nemzet teljes pusztulása szcenáriójával is járt. Felbecsülhetetlen volt tehát a tét, ezért minden eszközt be kellett vetni előbb a háborúba bocsátkozás legitimációja, majd a harcra motiválás terén. A térdepelve imádkozó császár szentképszerű imázsát, illetve az áhítatosság (a császár saját személyének, s őt követve a teljes országnak és a seregeknek Jézus Szentséges Szívének való főpapi felajánlása) (Frivaldszky 2022. 60–75) szellemi fegyverét is nemzeti alapon kellett ezért a háború igazolásának és annak kétséget nem hagyó megnyerése propagálásának szolgálatába állítani. Ugyanilyen, vagy hasonló célzatú vallási cselekmények történtek más hadba lépő országokban is. A központi hatalmak katonai legfőbb vezetése által képviselt, s ezen országok médiakommunikációjában – leginkább az Osztrák-Magyar Monarchiában – szintén sulykolt politikai, majd háborús darwinista logika által kreált élethalál küzdelem narratívája áthatotta az imént említett motivációkat. Mindez különös elegyet alkothatott a fronton küzdő katonákban, akiknek harci mozgatórugói között időközönként – s ez minden ország harcosaira állt, de különösen a keleti hadszíntéren küzdőkre – az alantasabb elem kerekedhetett felül.

Miképpen elegyedhetett az értékekbe szublimált triumfalista eszmék átélésében való közös osztozás keltette „szent lelkesedés" egyes háborús helyzetekben – ámbátor korántsem ritkán – az inkább állatiasnak tekinthető, emberi belátást nem ismerő alávaló ösztönökkel oly módon, hogy a világháború első harcaiban rögtön ez utóbbi legyen a cselekvést meghatározó elem? Volt ebből már valami érzékelhető a nyári, háborút éljenző túlfűtött tömeglelkületben? Abból kiindulhatunk, hogy a tömegsajtó által is táplált háborús lelkesedés döntő szerepet játszott a hadra fogható férfiak motivációs bázisában, amikor a frontra jelentkeztek. E jelenség szinte minden hadba lépő országban megfigyelhető volt. Ez azonban nem puszta idealitásként és közös tömegérzületként írható le, hanem bonyolultabb lelki összetevőket mutatott, aminek megismerése mélyrehatóbb tömeglélektani elemzéseket igényelne. Ennek híján a korabeli személyes beszámolókra hagyatkozhatunk,[26] illetve e jelenséget magyarázó spekulációk-

[26] Ekképpen ír például Stefan Zweig arról, hogy mit élt át személyesen a háború kitörését éljenző fellelkesült tömegben: „Az igazság kedvéért meg kell vallanom, hogy a tömegeknek ebben az első felbuzdulásában volt valami nagyszabású erő, mely elragadta az embert, csábította – nehéz volt ott ellenállni. És bármennyire gyűlölöm a háborút, s viszolygok még a gondolatától is, nem tagadhatom: hiányozna az életemből azoknak a napoknak az emléke! Egy kétmilliós város, egy csaknem ötvenmilliós ország mozdult meg azon az órán, és ezrek, százezrek érezték azt, amit békeidőn kellett volna érezniük:

ba foghatunk. A híradások által mitizált „augusztusi élmény" – ami azért korántsem volt a szó szoros értelmében általánosként leírható – a kollektív nemzeti magasabb rendű szellemiségben való közös lelki részeltetésen túl egyszersmind valami sötét, öntudatlan, akár bestiális értelemben ösztönösnek is tekinthető közösséghez való tartozás *zsigeri*, de *szellemivé* átlényegített vágyának megélését is lehetővé tette az *„emberállat"* számára a lelkendező tömegben.

A vallásos hevület, a közösségi nemzeties lelkesültség, a katolikusok személyes életszentségre törekvésének vágya a kiváltságosan karizmatikus („kegyelmi") történelmi pillanatban, valamint a legprimérebb értelemben vett „szent borzongás"[27] egyes fejlett majomfajtáknál is etológiailag jól megfigyelhető kollektív-agresszív jellegvonásai keveredtek itt egymásba átfordulóan és talán egymást is erősítve. Ezzel magyarázható az, hogy a „szent lelkesülés" – hogy a nyomatékosság kedvéért sommásan és egyben plasztikusan fogalmazzunk – a legtöbbször pár héten belül átcsapott a háború poklában a foglyokkal (Pedrone 2015. 41–44.) és a civilekkel szembeni kifejezetten embertelen kegyetlenkedésekbe.[28]

az összetartozást. Világtörténelmet éltek át, soha vissza nem térő pillanatot, s mindenki úgy érezte, őt személy szerint szólítják: vesse csekély énjét a tömeg tisztának hitt izzásába, szabaduljon meg minden önzésétől." (Zweig 1981. 206.) Az egyenlőség, az önzetlenség és a testvéri összetartozás etikusnak megélt pszichotikus tömegérzésén kívül azonban valami más, kifejezetten alantasnak minősíthető, de öntudatlan mozgatóerő is kitapintható volt – legalábbis visszapillantva – a tömegek lelkében: „De talán volt még valami több is ebben, talán mélyebb és kifürkészhetetlenebb erő munkált a dolgok mélyén. Oly hirtelen, oly roppant erővel tört rá az emberiségre ez a szökőár, hogy a habzó felszínre felrántotta, odaszívta az emberállat sötét, öntudatlan ösztöneit, vágyait is [...], hogy egyszer végre kitörjünk a polgári társadalom törvényeinek és paragrafusainak világából, és kitomboljuk a vérünkben rejlő ősi ösztönöket." (Zweig 1981. 207.) Majd végül írói vénája segítségével egészen kivételes valóságérzékeléssel plasztikusan fejezi ki azt, hogy a mámorosan ünneplő tömegben a belsőkből fakadó, hirtelen feltörő, idealista tiszta tömeges tennivágyás, az áldozathozatalra való készség, miként vegyült vad állatias ösztönökkel, s alkotott így mindez forrongó és ugyanakkor varázslatosként megélt gyúelegyet: „Talán ezeknek a sötét erőknek is része volt a vad mámorban, mely mindent magába habart: áldozatkészséget és részegséget, kalandvágyat és tiszta hitet, a zászló és a hazafias jelszavak régi mágiáját, része volt a mámorban, milliók szavakkal szinte leírhatatlan, tomboló tébolyában, mely korunk legnagyobb bűntényeinek egyikét vad, már-már elragadó karnevállá tette." (Zweig 1981. 207.)

[27] „Csaknem minden férfi ismeri a szubjektív élményt, amely a szóban forgó magatartásforma velejárója: az ember háta borsódzik, és mint pontosabb megfigyelés során kiderül, a karok külső oldala is. Elkerülhetetlen, hogy ennek az izgalmi minőségnek nagy értéket tulajdonítsunk, és bőrünk borsódzását mint »szent borzongást« éljük meg. Már a lelkesedés szó is kifejezi, hogy az embert ilyenkor valami magasabb rendű, specifikusan emberi szellem szállja meg. A görög enthusziaszmosz szó még többet mond, azt tudniillik, hogy az embert egy isten keríti hatalmába." (Lorenz 1997. 181–182.)

[28] A civil lakosság védelme, amelynek problematikája – a háborús konfliktusba való belevonódása miatt – az első világháború alatt drámai méreteket öltött, eleve nem

Az ilyen érzületek táplálta ölési és nem ritkán kegyetlenkedési ösztön – különösen az „augusztusi élmény" előzménye fényében – embertelenül kíméletlennek mutatkozott, ámbár az szükségképpen ilyen kellett, hogy legyen, hogy mindent elsöprően pusztítónak, vagyis hatásosnak bizonyuljon. Mindenáron győzni kellett ugyanis, mert aki veszít, az egyúttal el is pusztul (sebesült katonaként, fogolyként, meghódítottként) – legalábbis a széles körben uralkodó pszichózis szerint, amelyet a háborús propaganda szította ellenséggyűlölet és egyben az ellenségtől való páni félelem generált. Bestiálisan gyilkoló rémséges „dúvad"-ellenséggel szemben azoknál nagyobb erőt felmutató „hősies állatok" módjára van értelme csak küzdeni.[29] A vadállatok azonban, tudvalevő, nem emberi erkölcsi mérce alapján küzdenek az életükért, hanem úgy, ahogy a túlélő ösztönük azt számukra diktálja. A vadállat – definíciójából adódóan – nem lehet sem erkölcsileg felelős, sem embertelen, sem kegyetlen. Ám morális szempontból miként ítélendő meg az a helyzet, amikor az ember válik egy irgalmatlanul brutális háború közepette azzá?

A háború kitörésekor minden sajtóorgánum az – általában vett – háborús bajvívás és fegyveres megütközés nemes emberi, nemzeti és vallási céljáról, emelkedett voltáról zengedezett. E patetikus lelkendezésben e kommunikációs eszközök a harc keltette felemelő morális érzületekről értekeztek, ami a fronton és a hátországban egyaránt pallérozza mind a hadba vonuló férfiúi, mind a bevonulókat támogató honleányi erényeket. A sajtópublicisztika, de még a tudományos

volt elégséges a nemzetközi jog szabályozási szintjén sem. Rájuk vonatkozóan a nagy háború kitörésekor nem voltak külön fejezetben elkülönített, csak rájuk vonatkozó egységes szabályok, amelyek a háborús konfliktus teljes időtartamát átölelték volna, s amelyek érvényesülését független nemzetközi szervezet felügyelte és biztosította volna. A sporadikus, nem egységes szabályok hozzájárultak ahhoz, hogy nagyon törékenynek bizonyult a védelmük, s ezért jobbára az aktuális katonai érdek érvényesülésének volt alávetve az ő sorsuk. A frontok közelében sokszor nem is voltak elkülöníthetők a katonák és a civilek, a „kombattánsok" és „nem kombattánsok" (Pedrone 2015. 37. 44–48); (Dal Grande 2015. 54).

[29] A *Borsszem Jankó* 1914. július 26-án kelt számában, egy teljes oldalas rajz az 5. oldalon a Monarchia külügyminiszterét (fő)vadászként ábrázolja számos lelőtt őz vadászterítéke fölött állva, ezzel a képaláírással: „Berchtold. – Most már elmondhatom, hogy csak azért vadásztam bakokra, hogy annál biztosabban leterithessem majd a dúvadat." *Az újság* 1914. szeptember 6-i számában publikált karikatúra (a lap 3. oldalán) jóval kifejezőbb ábrázolásként egymást maró, illetve visszaharapva védekező harcos kutyákat jelenít meg, megszemélyesítve mindegyik egy-egy államot, illetve nagyhatalmat (az Ausztria-Magyarországot megjelenítő keményen visszatámadja az orosz loncsos ebet, a német véreb leteríti a francia kiskutyát, a belga kisebb kutya farkát behúzva visszahúzódva figyel, az angol pitbull morogva támadásra készül stb.).

okfejtés is e vonatkozásokat taglalta.[30] A háború ezért – e megszépítő beállításban – nem hogy embertelen nem lehetett, hanem kifejezetten humanizáló közegként, sőt, nagy és igaz ügyért meghalni kész hős embert formálni képes szellemi létállapotként került lefestésre.[31] A katona már azáltal ünnepelt hőssé vált, ha bevonult, akiknek a város főutcáin, de különösen a vasútállomásokon, ünnepi búcsúztatókat rendeztek. Mártírrá pedig már pusztán azáltal avanzsáltatott, ha a nemzet szent ügyéért a fronton hősként meghalt. A hősies áldozatvállalásra kész „mártírokat" pedig – hazánkban – a nagy példaképekkel, a magyar királyszentekkel lehetett együtt emlegetni vallásos közegben, például a homíliákban.[32] A háború éppen azt nemesíti az emberben a leginkább, ami a kor felfogása szerint az embert leginkább humanizálja, vagyis, ami az embert igazán lelkében és jellemében nemessé teszi: ez a katonák hősies áldozatvállalási készsége, amely nagylelkűségből és a nemzet fiai iránti szeretetből a halállal is készek voltak bátran szembenézni. Arról nem esett szó, hogy a frontra készülő katonák ölni mentek és nem meghalni. Ha sikeresen öltek, akkor hőssé váltak, ha pedig elestek a háborúban, akkor a szent ügyért meghalt hős „mártírokként" éltek tovább a nemzet emlékezetében.

A háború indusztrializációjából fakadó (közvetett) embertelenség prognosztizálható volt,[33] ám az öldöklés eredményezte vérfürdő szükségképpen dehumanizáló morális és pszichés hatásait nem látták előre, hiszen a hadviselés (férfi-) embert nevelő, és a háború szellemileg-erkölcsileg kifejezetten jótékony hatásában hittek és azt fennen propagálták (Angyal 1914. 375; 379–380; 381–382). Egyébként is a férfi az volt, aki katonaként harcol, vagy legalábbis harcképes, aki pedig erre már képtelen, az „érvénytelen" férfinek minősült, vagyis „invalidusnak" (hadirokkantnak).

Angyal Pál (1873–1949) neves büntetőjog tudós példának okául 1914 végén megjelent tanulmányában amellett érvelt, hogy a (realista) optimizmus sajtó révén való táplálása a kriminalitást csökkenti, hiszen az szociális lelkületet teremt. E feltételezés szerint a háborús propaganda – amely a háború kirobbantását támogatta, majd a végsőkig való kitartásra buzdított – csökkenti a bűnözést (Angyal 1914. 383–384). Csakhogy a háborús öldöklés már 1914-ben is láthatóan éppen a hadviselésbeli bűnöket indukálhatta, ami pedig visszahatott a békekötés utáni bűnözés meredek emelkedésére, amit kifejezetten előre látott Angyal. Ő úgy gondolhatta, hogy a háborús ölés eleve megágyaz a háború befejezte után a volt bakák – főként testi épség- és életellenes – bűnözésének (Angyal 1914. 384.). Ám többről volt szó: ha a háború eleve embertelen, mert hát az volt, akkor az azt követő béke időszaka is szükségképpen olyanná lesz. Ezt igazolni látszik például a tiszazugi arzénes asszonyok rémtörténete is (Gyáni 2008): a nem kívánt vagy terhessé vált emberi életnek önmagában már nem volt akkoriban értéke, így az ilyen illetőt el lehetett tenni láb alól (Fülöp – Hamrák – Kenesei – Lakatos – Mravik – Mécs 2014). Ezen asszonyok halálosztó szubkultúrája akkoriban egyes térségekben általánosan elterjedt volt, és ezért „elfogadott" gyakorlatnak számított. Ezen „angyalcsináló" asszonyok torz értéktudatának kialakulása nagymértékben a világháború embertelensége kontextusában értelmezhető, vagyis bár a Horthy-korszak jelensége volt, nem e politikai rendszer volt a kiváltója, ahogy azt sokszor egyébként aposztrofálják. A nem kívánt csecsemők, „hasznavehetetlen" szegény öreg emberek, háborúból visszatért nemkívánatos (alkoholistává vált) férjek, a földek örökléssel történő elaprózódását veszélyeztető „rosszkor született" másod- és további szülöttek, hadirokkantak, megunt szeretők és férjek sokszor tudtak arról, hogy mérgezik őket, s ebbe hallgatólagosan belenyugodtak. Ez, a halál abnormális kultúrája volt úgymond akkor a „normális", az adott szubkultúrában „általánosan elfogadott" és így a „helyes". Az adatokból továbbá az derül ki, hogy ez nem elszigetelt jelenség volt, hanem egy kor valamiképpen általánosnak tekinthető jelensége, kórtünete hazánkban. Az abnormális, természetellenes életellenes kultúra, a lelkiismeret-furdalás és bűntudat nélkül végzett legembertelenebb sorozatgyilkosságok gyakorlata a háború által is eltorzított erkölcsi tudat miatt egy adott időben

[30] „A népszerű háború ezenkívül átalakító hatást gyakorol a polgári lakosság erkölcseire, gondolkozására s egész magatartására. Ha a háború elkerülhetetlen s nemzeti érdeket szolgál, ha összhangban van az általános társadalmi felfogással és így az egyéni nézetekkel sem ellenkezik, úgy az otthonmaradottakban is oly lelkesedéssel teli lelkiállapotot teremt, mely az egyesnek egyéniségét mintegy pajzzsal övezi körül a bűnözésre indító szokásos tényezőkkel szemben; a lélek fogékonysága az erkölcsi rossz s a jogtalanság iránt valamiként meggyengül s így ez a pszichikai transzformáció valóban nem csekély mértékben segíti elő a fent említett tényező mellett a kriminalitás általános leszállását. Amikor az erkölcsök már eldurvultak, szinte szükség van egy-egy tisztító viharra, egy-egy lelkeket restauráló háborúra." (Angyal 1914. 380.) Érdemes arra is felhívni a figyelmet, hogy e lap felelős szerkesztője Bangha Béla S.J. volt.

[31] A Monarchia tekintetében elmondható, hogy nagyon régen volt már az Ausztria által megvívott utolsó háború, így arról tapasztalattal a fiatalok, de még a középkorúak sem rendelkezhettek, s ezért majd félévszázad távlatából a hősmítoszok megszépítő magaslatába emelkedhetett a tankönyvek megkapó történeteiben elregélt vagy romantikus képeken megfestett háború legendája. A poroszok elleni 1866-os háború viszonylag kevés áldozatot követelt és nem is tartott sokáig. Az e korokat megidéző festmények romantikus módon adták vissza a hősies lovas küzdelmek világát.

[32] Vö. pl. Glattfelder 1915.

[33] Vö. Barcsi 2019. 50.

és korban szociológiai értelemben „általánosan elfogadott" gyakorlat lehetett, amit akkor igazolhatónak tekintettek. Nem számított tehát kegyetlenségnek az, amit műveltek. Ez tehát részben a világháború dehumanizáló hatásának volt betudható. Térjünk azonban vissza annak kitörési pontjához, hogy az egyre elmélyülő elembertelenedési folyamat eredőit rögtön annak kezdeteikor feltárhassuk.

Az „igazságos háború" sok évszázados tana gyakorlatilag minden korábbi lényegi elemét elvesztette azon deformált formájában, ahogy azt akkoriban, a nagy háború kitörésének küszöbén értelmezték. Az igazságos ok, illetve intenció, az *ultima ratio*-jelleg, az arányosság, a megalapozott remény a sikerre, a károk mérséklése, az erényes lelkület stb., amelyek – más egyéb kritériumok mellett – az igazságos háború doktrínájának szerves részét alkották, mindmind egyszer és mindenkorra elveszítették értékelhetőségüket az e típusú tömegháborúban. Ezek értelmezhetetleneknek bizonyultak, de nem is lettek volna működőképesek, vagy akár kivitelezhetők. Mindezekért az igazságos háború tana okafogyottá, létjogosultság nélkülivé vált az első világháború kirobbanása időszakára. A tömeges méretű vérontásban nem lehettek már igazoltak azon háborús eszközök sem, amelyek az elérendő célokhoz feltétlenül szükségesek és azokkal arányosak lettek volna.[34]

Az igazságosság okából megvívott háború – mindenhonnan harsogott – észérveinek és erkölcsi kívánalmainak való megfelelés feltételezhetően bizonyos kételyeket hagyott volna a meggyőzendő katonákban, ezért is volt szükség arra, hogy az ellenséget a háborús propaganda eszközeivel minden kegyetlenségre kész barbároknak mutassák be, hogy ezáltal szolgáltassanak fegyverfogásra még inkább ösztönző, hathatósabb destruktív ösztönzőket. Ily módon járt el például a francia sajtópropaganda a német katonák karakterének lefestésekor. Ám a német sajtó sem maradt adós a rémhírekkel. Az ideológiai és érzelmi feltüzelés tehát a háborús mozgósítás szerves része volt.[35]

[34] XV. Benedek pápa nem fordult az igazságos háború érvkészletéhez, egyszerűen nem akart annak logikájába belemenni: „Azzal, hogy a konfliktust »haszontalan mészárlásként« definiálta, Della Chiesa először fordított hátat az igazságos háború teológiájának: a konfliktus léptéke és kegyetlensége miatt az összecsapás legitimálásához szükséges, az eszközök és célok közötti arányosság elmaradt." (Lugaresi 2014.)

[35] Az osztrák állampolgár, de lelkében Európa-érzelmű és világpolgár Stefan Zweig nemcsak visszaemlékezéseit osztja meg velünk, hanem az újságok háborús rémhírkeltésének óraműpontosság szerint érvényesülő szociológiai törvényére is rámutat, valamint arra is, hogy a háborús propaganda a hadviselés rendszerinti, elhagyhatatlan és nagyhatású eszköze volt. Erről e korban még nem voltak tudomással

Az első világháború plakátokon való ábrázolása jelentősen eltért a fényképeken és a filmeken megjelenő harctéri valóságtól, amelyek nagy számban álltak akkoriban rendelkezésre (Cattaneo 2018. 70). Az előbbi a hagyományos ember-ember elleni, lovagi típusú honvédő, s ezért igazságos háborús küzdelem *kézitusájának* fegyveres kellékeivel ábrázolta a hősies harcost, az utóbbi pedig valósághűen a *tömeges emberölésre* alkalmas fegyverek masszív használatáról adott számot képeivel rögtön a kezdetektől fogva. Az első világháború volt az a fegyveres konfliktus, ami először került kommunikációs eszközökkel (plakátok, sajtó) propagálásra, s mintegy termékként triumfalista és vonzó módon kifejezetten reklámozásra – különösen az angolszász világban (Cattaneo 2018. 70; 66). Ezért fontos a figyelmünket ez utóbbi eszköztárára fordítanunk, hogy annak lélektani hatásaival számoljunk. Különösen az önkéntes hadba vonulókra és az otthon maradó nőkre hatni kívánó angol és amerikai reklámtechnikák voltak fejlettek, kifejezetten hatásosak a háborúra való mozgósításban és az

a polgárok, ezért könnyű volt manipulálni őket. Egyszerűen elhittek mindent, ami az újságokban vagy más közfelületen nyomtatva megjelent: „És jöttek a mesék a kiszúrt szemekről, levágott kezekről – az ilyesmi minden háborúban elkezd terjedni már a harmadik-negyedik napon, és tele vannak vele az újságok. Nem tudták ezek a szerencsétlen balgák, hogy a hadviselés technikájához az ellenfél katonáiról terjesztendő rágalmak is hozzátartoznak ugyanúgy, mint a lőszer meg a repülőgép, és hogy háború idején, rendszerint mindjárt az elején, ezeket is előveszik a fegyvertárból." (Zweig 1981. 215–216.) Azonban az értelmiségiek is kivették a részüket publikus megnyilvánulásaikkal az ellenséggel szembeni indulatok gerjesztésében, nem utolsó sorban a tömegsajtón keresztül: „A háború a józan ésszel és az igazságérzettel egyszerűen összehangolhatatlan. A háborúhoz a felkorbácsolt érzelmek is nélkülözhetetlenek, lelkesedés kell saját ügyünk iránt, gyűlölet az ellenséggel szemben. Emberi természetünk mármost nem tűri, hogy az eltúlzott érzelmek hosszú életűek legyenek – áll ez egyénekre és népekre egyaránt; s a hadügyi szervezet jól tudja ezt. Szüksége van hát a hangulatkeltésre, az izgalom állandó doppingjára, és ezt a felkorbácsolósdit – ha jó, ha rossz lelkiismerettel, ha őszintén, ha csak szakszerű rutinnal – az értelmiségieknek kell szolgáltatniuk; költőkre, írókra, újságírókra vár a feladat. Verték is a gyűlölet dobját olyannyira, hogy a végén a dobhártyák repedeztek tőle, és belereszkettek a szívek. Engedelmesen szolgálták szinte mindannyian – Németországban, Franciaországban, Olaszországban, Oroszországban, Belgiumban – a háborús propagandát, s ezzel tömeghisztériát és a tömegőrületet, holott az lett volna a dolguk, hogy józanítsanak. A következmények rettenetesek voltak. Akkoriban a propaganda még nem járatta le magát békeidőben; az emberek tehát – ezernyi csalódás ellenére – elhittek mindent, amit nyomtatva láttak. Így változott az első napok szép lelkesedése is fokról fokra a legostobább, leggonoszabb érzések orgiájává". (Zweig 1981. 216.) A végső konklúziója e tekintetben pedig így hangzik: „Gyanútlan nemzedék háborúja volt ez, s épp az benne a legborzasztóbb, hogy a népek még hittek, s mindegyik szentül meg volt győződve ügyének egyedüli igazáról." (Zweig 1981. 217.) Az állami vezetők és a sajtó felé való érzett ösztönös bizalom és vele a rászedhetőség, a hazaszerető idealizmus és jóhiszeműség, valamint az elvakult nacionalizmus és sovinizmus, amivel együttjárt az ellenségtől való félelem – mindezen érzések és ösztönök humusztalaján tenyészett és burjánzott a háborús sajtó ármánykodó gyűlöletkampánya.

abban való részvétel elfogadtatásában. A harci illusztrációkban, s a posztereken a személyközi hagyományos lovagi küzdelem heroikusságát megidéző képi instrumentáriumban a gyalogsági rohamtőr, a bajonett, a kard, a szuronyos puska voltak a tipikusan szereplő fegyverek, illetve nem volt ritka a katona lovon történő ábrázolása sem (Cattaneo 2018. 70). Ám a falragaszokon a baka semmiképpen sem került golyószóróval, lángszóróval a kezében megjelenítésre, esetleg gázmaszkban szögesdrótot vágva, illetőleg repülőről bombát dobva, amely emberéleteket – akár civilekét is – sorozatban vagy akár tömegesen pusztítani képes gyilkoló eszközök széles körű használatáról viszont a korabeli számos fénykép és a mozgófilm adott hűen tudósítást. Ezekkel, s különösen a szinte tabuként kezelt mérges gázzal (Cattaneo 2018. 71), valamint sáros lövészárkok sáncán felállított golyószórók, bombákat dobó repülők, monstrum csatahajók, tengeralattjárók és ormótlan kezdetleges tankok képi világával nemigen lehetett ugyanis a háború erénynemesítő jellegét és az igazságos háborúba bocsátkozás eszmei üzenetét a tömegeknek átadni, hiszen ezek mind arra lettek kifejlesztve, hogy *fedezékből* lehessen minél több ellenséges katonát *elpusztítani.* Ezek haditechnikai szempontból mindenképpen fejlődést jelentettek, azonban az azokkal való harc – a hagyományos felfogás szemszögéből – semmiképpen sem volt hősiesnek, és még kevésbé erényeseknek minősíthető. Már nem pusztán harcosok, hanem egyre inkább közvetlenül a haditechnikai eszközök és gépesített, bár kezdetleges, halálosztók – és csak ezeken keresztül az ezeket kezelő, irányító katonák – küzdöttek egymással. Legfeljebb a hadsereg ütőképességét lehetett a képi megjelenítés mindezen eszközeivel kifelé demonstrálni, de az e harci találmányok fémjelezte gépiesített hadseregek, *gyilkoló gépezetek küzdelmét* már nem lehetett lovagias bajvívásként, s még kevésbé istenítéleti párviadalként felfogni. Az ebben küzdő katonák nem voltak sem a vitéz bajvívás lovagias bajnokai (amely tudat akkoriban a Monarchiában a párbajhősökről élt), se hősként küzdő dalia katonák, hanem inkább élet-halál küzdelmet folytató tragikus sorsú öldöklő alanyok, voltaképpen az ellenséges tűzerő által eliminálandó célpontok, azaz a gigantikus vérontás objektumai. Az ilyen vérengzést mindenáron túl kellett élni, s ez volt a legfőbb cél, ennek módja, az ehhez vezető eszköz pedig nemigen számíthatott. Megjegyezzük, hogy az ellenség személyes gyűlölete még a halálosztó fegyverek kifejlesztését is inspirálta: az első világháborúban a nagyteljesítményű lángszóró angol kifejlesztőjét például – s ezen „ipari méretű" verziót be is vetették – eredetileg az ellenség iránt érzett személyes természetű bosszúja (McFadden

2017) indította a háborús ölési technika fejlesztésre (Simon 2007. 27).

A háborúk esztétikájához hozzátartozik a rettenthetetlen harcosok csatáiról való mesélés a leszármazottak, illetve az utókor számára. Ezen históriák világát az irodalom és a képzőművészet mesterei örökítik meg a széles publikum számára készített alkotásaikban. Csakhogy a békeidőben immáron a mindennapi lelki túlélés érdekében mindazt, amiről az imént szóltunk, minél gyorsabban és hatékonyabban el kellett feledni, amiért a háborúban történtekről és tett dolgokról a legmélyebben szükséges volt hallgatni. Amennyiben pedig mégis nyilvánosan beszéltek róla az érintettek, az már a heroizáló szemléletű történetírásnak szólt, vagyis nem maga volt a teljes valóság.

Okkal feltételezhetjük, hogy a lövészárkokban átélt rettegés szította, s a túlélést egyedül biztosítani képes gyilkos életösztön, valamint a vérgőzös bosszúvágy olyan később szégyenlett, nemtelen indulatok voltak, amelyeket a kiszolgált obsitos katona érthető módon nem emlegethetett fel büszkén a békeidőben. Ezért, vélhetően, feldolgozatlanul elnyomta azok emlékét önmagában. Márpedig ezek voltak az öldöklésben a domináns mozgatórugók. Mindezt elfojtotta a nemzeti történelmi emlékezet is, amely miatt viszont a kollektíve átélt történelmi sebek nem kerültek ilyen szinten sem feltárásra és begyógyításra. Ezeket megszépítő narratívák és különféle historizáló identitáspótlékok fedték be.

Érdemes ezért a lélektani elemeknek alaposabban utána járni, hogy mi is pontosabban azon kognitív és érzelmi disszonancia, ami a háború kitörésékor a nagyszerűként megélt életérzés és az első csaták átélt tapasztalatai között fennállhatott.

A háború természete tekintetében szimptomatikus az, hogy például Ernst Lissauer angolok ellen írt híres-hírhedt „A gyűlölet éneke"[36] kiérdemelte a német császártól a Vörös Sas rendet (Bihari 2014. 158). Ennek azért van különös jelentősége egy esetleges igazságos háború kritériumainak teljesülése, s azok helyessége megítélése tekintetében, mert ahhoz, hogy ezek fennálljanak – a többi szükséges rekvizitum együttes megléte esetén is –, szükség van többek között arra is, hogy mindvégig helyes legyen a háború indítását és megvívását vezérlő szándék (Unione Internazionale di Studi Sociali 1943. 114–115). A másik nemzet fiai ellen érzett általános gyűlölet, a kegyetlen lelkület viszont semmiképpen nem férnek ebbe bele (Unione Internazionale di Studi Sociali 1943. 115). Amennyiben azért volt erre szüksége Német-

[36] https://www.volksliederarchiv.de/hintergrund/hassgesang-england/

országnak, hogy ilyetén módon is szítsa a háborúba lépéshez vagy annak folytatásához feltétlenül szükséges harci kedvet, akkor is elmondható, hogy itt valami önmagában való rossz (gyűlölet) okozásának a szándéka vezérelte a legfőbb polgári és hadi vezetést, és hogy nem bíztak az oldalukon álló igaz ügy háborúra mozgósító és lelkesítő erejében. Talán azért, mert ilyen nem is állt fenn, vagy pedig mert csak részigazságokat tudhattak az oldalukon. Annyi tehát megállapítható, hogy igaz ügyért folytatott és minden tekintetben igazságos háborúról egyáltalán nem lehetett szó. Ha fenn is állt volna ilyen helyzet, ez önmagában nem bírt volna elégséges motiváló erővel a háború, de még az egyes csaták megnyeréséhez sem. A háború ugyanis a keresztény hagyományban objektíve tekintve, főszabályként mindig súlyos bűn, különösen egy világháború méretű vérontás. Az igazságos háború megindításának klasszikus okai – még ha ennek kritériumai az adott esetben azonosíthatók is lettek volna – nem bizonyultak volna elégséges indokoknak a majd az egész világot magával rántó gigantikus méretű háború legitimálásához, az abba való beleugráshoz. Azt más látszott biztosítani: nem az igazságos háború – szubjektív szempontból – erkölcsileg igazolható észérvei, hanem más minőségű ösztönzők. Az értékekre apelláló össznemzeti tömeges átlelkesültség általánosabb érzülete jelentette azt a pszichés-szellemi táptalajt, ami aztán a háborús lelkesedés alapjául szolgált. Ez tehát nem egyszerűen harci lázként volt azonosítható, vagy valamiféle hadi hevületként: ennek alapjainál ott munkáltak „néplélektanilag" értelmezhető frusztrációs és – egyes országokban – különféle nemzeti identitászavarbéli jelenségek, amelyekből pszichés kitörést jelentett, s ezért pillanatnyi lelki felszabadulást adott a háború hirtelen jött kirobbanásakor a nagyszerű, felemelő pillanat kollektív átélése. Az egyéni és a nemzeti identitást érintően az igazságosság és ezáltal a jótékony harmonikus viszonyok kialakulásába vetett hit tekintetében a magyarságban észlelhető újkeletű bizonytalanság és zavar először a századforduló környékén jelent meg, mégpedig különösen Budapesten. Mindennek példája többek között a nagyarányú, hatalmi alapú községnév-magyarosítás a nemzetiségi területeken, a növekvő antiszemitizmus (Lukacs 1996. 200–221, vö. Szekfű 1989. 328–344), vagy éppen a becsülethisztériás úriemberi párbajozás nagyvárosi őrülete. A régi, egészséges hazafiság egyre inkább átadta a helyét a faji szemléletű önző nacionalizmusnak (Lukacs 1996. 198), a nagypolitika pedig egyre konfliktusosabbá, s olykor erőszakossá is vált, s ez gyűrűzött le a társadalomba. Az innen jött minta a Monarchiában, s szűkebb hazánkban az volt, hogy a legkézenfekvőbb és a legtermészetesebb módon párbajjal lehet az egy-

re-másra jelentkező, jogsérelemből fakadó igazságosságigényeknek érvényt szerezni. E logika szerint jelenthetett kompenzációs módon pszichés kiutat, várva várt bizonyítási, és nemkülönben – egyéni és nemzeti – identitásépítési lehetőséget a végre kitört háború a maga megtisztító és felforgató erejével. Ilyen körülmények között kellett bizonyítani, immáron a világháborúban, a többi birodalmat és nemzetet meghaladó (nagy)hatalmi életképességet – hazánkat érintően pedig a magyarság virulenciáját – a népek nemzetközi koncertjében. A győztesnek a politikai darwinista logikában, pusztán e státusza alapján bizonyítottan, mindig igaza van. E legfőbb cél érdekében – amelynek ellenpólusa az elkerülhetetlen pusztulás volt – semmilyen véráldozat nem tűnhetett túlzónak. Fogalmilag nincsen, nem lehet tehát kegyetlenség ott – ami tartalmilag szándékolt embertelenséget fed –, ahol a cél a nemzet történelmi szerepének győzelemre vitele, ezzel az emberiség és a humanitás nemzeti alapú szolgálata. Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy az éppen kitört háború a Monarchia és benne a magyarság identitásproblémáira is előre menekülő választ adhatott. Minden tét a nemzet fennmaradásáért való nagy küzdelemben és megpróbáltatásban látszott eldőlni, s akkor még nem tudatosult, hogy ez gépesített halálosztó masinériák által fog megtörténni. A nagy ügy érdekében bármilyen emberéletet megsemmisítő technikai eszköz és ölési mód bevethető volt, hiszen nem merülhetett fel komolyan mérlegelendő ellenszempont.

Ami az első napok, hetek harci lelkesedésben, vagy az (ön)lelkesítésben tűnhetett akár örök értékekre törő hősies erények által átszellemítettnek, az a tisztán emberi dimenzióban egyre nyilvánvalóbban az indusztrializált értelmetlen háború embertelen ölésében már csak a csaták megnyerése szempontjából minősülhetett elismerésre méltó, kitüntetésre érdemes fegyverténynek. E hadi bravúrokban, amelyek szinte már emberfeletti erőfeszítéssel jártak, a morális töltetű „szellemi" immáron semmilyen értelemben sem jelent meg. Az ölés kétségbeesett dühe a háború kitörése után egy-másfél évvel mindenféle idealitástól mentessé vált, így a szellemit, a spirituálisat más „spiritusszal", jobbára a nemzeti erjesztett nedűvel, bódító alkohollal „pótolták" – központilag szervezetten – a lövészárokban, hogy az értelmetlen öléssel, illetve a halállal ne kelljen a bakáknak tiszta tudattal szembenézniük.[37]

[37] Például Caporettónál, ahol az olaszok katasztrofális vereséget szenvedtek, volt, hogy részegen támadtak az olasz katonák, s így hagyták magukat lemászároltatni (Lucchini 2017. 175–176).

Mint láthattuk, a háborús propaganda és az elszenvedett háborús fizikai és lelki sérülések, kínok és fájdalmak hatására a nemes harcias erényességre való buzgalom (ha a világháború körülményei közt egyáltalán van helye ilyenről szólni) az ellenség gyűlöletébe csapott át a háború elhúzódásával. A háborús öldöklés lelkeket és érzelmeket deformáló hatása kéz a kézben járt tehát a tudatosan folytatott propaganda pszichés működésmechanizmusával. Ezt a tudatformálást a sajtó általában, s a tisztek pedig a katonák között folytatták, természetesen mind a megrendelő politikusok akaratát végrehajtva. Mint már szóltunk róla, az ellenséget a háborús hangulatkeltés démonizálta: olyan barbároknak mutatták be őket (Takács 2017. 30-31), akik bármilyen rettenetes dologra készek, ezért mielőbb el kell pusztítani őket (Dal Grande 2015. 53). Az ellenséggel szemben érzett gyűlölet és/vagy a tőlük való félelem azután nagyfokú, olykor pedig hihetetlen mérvű kegyetlenkedésekbe csapott át nemcsak az ellenséges harcoló katonákkal (Kis 1914. 14-15), hanem a sebesültekkel, a foglyokkal és még a civil lakossággal szemben is,[38] s ez sajnos tulajdonképpen valamilyen fokban minden ország seregeire igaz volt.

Általános érvénnyel leszögezhető, hogy az első világháborútól várt heroizmus etikája és esztétikája nem csupán szociológiai vagy történeti tényként cáfolható ábránd volt,[39] hanem nagy lelki és erkölcsi károkat eredményező zsákutcának bizonyult. A háborús hősi és/vagy mártíromlét ideája által hajtott rekruták tömegei helyett, vagy mellett ugyanis nem kevésbé számosan voltak olyanok, akikből rögtön az első csatákkor, vagy a háború első heteiben az embertelen módon cselekvő vérengző vadember tört ki, s ebben semelyik nép fiai nem

[38] Tűpontosan megfogalmazott a svájci pionír kriminológus, Rodolphe Archibald Reiss (1875-1929) a központi hatalmak által a világháborúban elkövetett kegyetlenkedések lélektanáról adott kortárs szociálpszichológiai elemzése: „Az, ahogy az ellenséges katonák nekiláttak az öldöklésnek és mészárlásnak, egy rendszernek felel meg. Ez a népirtás rendszere. [...] Lehetetlenség az elkövetett kegyetlenkedésekben egyéni akciókat látni, amint az minden hadseregben bizonyosan előfordul. Ezt kellene hinnünk, ha csak pár tucat áldozatról lenne szó, de minthogy számuk több ezer, a néhány ocsmány elem helytelen viselkedésének mentsége többé nem elfogadható [...] Az osztrák-magyar katonák szerb területre érve, s látva azon embereket, akiket mindig is barbároknak állítottak be előttük, félni kezdtek. És valószínűleg e félelem által, azért, hogy ne őket mészárolják le, követték el első kegyetlenségeiket. Ám a vér láttán bekövetkezett az, amit többször volt alkalmam megfigyelni: az ember vérengző vadállattá változott. A kollektív szadizmus valóságos rohama kerítette hatalmába ezeket a csapatokat. [...] A pusztítást olyan emberek vitték véghez, akik családapák voltak, és magánéletükben valószínűleg szelídek." Reisst idézi (Reiss 1919b.) a Stéphane Audoin-Rouzeau - Annette Becker szerzőpáros (Audoin-Rouzeau - Becker 2006. 47).

[39] „A heroizmus, a bátorság, és a katonai erőszak egyfajta esztétikája és etikája tűnt el a század elejének óriási kataklizmája során" (Audoin-Rouzeau - Becker 2006. 32).

mutattak kivételt.[40] Az sem kizárható, hogy a magas eszmények által fűtött katonák közül sokan az utóbbi állapotba csúsztak át. Ezért joggal gondolhatjuk, hogy az imént említett, kegyetlenkedésekbe forduló lelki folyamatok valamilyen módon és mértékben az első világháború pszichológiájának, lelki-antropológiai állandójának részét képezték:

> Európában a háború legszörnyűbb „atrocitásai" az ellenséges, sebesült vagy fogoly katonákkal szemben, de a civilekkel szemben is, gyakran az ütközet első napjaiban és heteiben történtek. És semelyik megszálló hadsereg nem volt kivétel ez alól, sem a németek Belgiumban, Franciaországban vagy az orosz Lengyelországban, sem az osztrák-magyar csapatok Szerbiában, sem az oroszok Kelet-Poroszországban. Még a franciák is iszonyúan brutális tetteket követtek el egy olyan területen, amelyet pedig a „magukénak" tartottak: Elzász azon részén, amelyet a háború elején visszafoglaltak (Audoin-Rouzeau - Becker 2006. 36-37).[41]

Olyan kulturált, kifejezetten civilizált szociális miliőből származó családapák, férjek és fiak tömegeinek érintettségéről is szólnunk kell e tekintetben, akik tartalékosokként nem kaszárnyákból kerültek a frontra, mint a sorállományúak, hanem a családi otthonok asztalai mellől:

> Még felkavaróbb, hogy ott, ahol az erőszak nem volt soha ilyen ellenőrzött, elfojtott, eltávolított, különösen rövid idő alatt zajlott le a társadalmak átbillenése egy olyan hadiállapotba, ahol a szélsőséges erőszak elszabadult. Néhány nap leforgása alatt a „civilizálódó erkölcsök" európai emberei elhagyják munkájukat, családjukat, szofisztikált és civilizált társadalmi életüket, hogy szélsőséges erőszakba fogjanak, gyakorlatilag mindenféle átmenet nélkül. Gondoljunk például a tartalékosokra: ők nem a kaszárnyákból jönnek, mint a sorállományú csapatok, és így

[40] Csak Belgiumban és Franciaországban, az 1914. augusztusától októberéig tartó időszakban a német csapatok előrenyomulásukkor 15000 házat gyújtottak fel, kiraboltak és leromboltak történelmi és művészeti jelentőségű városközpontokat, a civil lakosságot túszul ejtették és pajzsként használták előretörésükkor, a nőkkel szemben erőszakosságokat követtek el, megerőszakolták őket, tömegesen lőtték le a civileket (Pedrone 2015. 46).

[41] Niall Ferguson az orosz (esetleg kozák) parancsnokok zsidókkal szembeni, illetve egy kevert népességű boszniai városban megtörtént kegyetlenkedésekről ad számot (Ferguson 2016. 138-140).

szinte azonnal elmerülnek az erőszakban, nagyjából mindenféle adaptáció nélkül (Audoin-Rouzeau – Becker 2006. 36).

A kegyetlenség olykor egészen pusztító méreteket öltött az ellenség által elfoglalt területeken. A hódító csapatok erőszakos bűncselekményeket követtek el a legyőzött országrészek civil lakosságával szemben. Míg a nyugati fronton ez inkább körülhatárolt vagy korlátozott volt, addig a keleti fronton elképzelhetetlen kegyetlenségeket tártak fel (Dal Grande 2015. 55). A konkrét személyek elleni erőszaktípusok közül kiemelendő, gyalázatossága miatt, a nők elleni szexuális erőszak-bűncselekmények elkövetése; így a Friuli-Venezia régióban számos feljelentés érkezett megerőszakolásokról, amelyeket a császári és a német csapatok katonái követtek el (köztük magyarok is), különösen a caporettói vereség[42] után. A feljelentések zöme a háború után történt meg (Dal Grande 2015: 72–73). A szexuális erőszak nagyon elterjedt, habár nem szisztematikus, egyéni vagy csoportos bűncselekményének egyik célja az volt, hogy a legyőzött ellenséget megbecstelenítse, megalázza, a hódítóval szembeni alacsonyabbrendű voltát éreztesse (Dal Grande 2015. 56). E felsőbbrendűségérzés mögött akár – a már általunk többször említett – afféle vulgáris szociáldarwinista ideológia vagy faji alapú nacionalizmus, illetve sovinizmus egyes tudatelemei is állhattak háttérideológiaként. Azzal, hogy a propagandasajtó az ellenséget irgalmat nem ismerő, megveszekedett barbárnak mutatta be, irántuk zsigeri gyűlöletet keltett és táplált, s ugyanakkor a civilekbe pedig páni félelmet, rettegést ültetett, ami pedig a meghódított, megszállt területeken a demonizáltak elől való pánikszerű tömeges menekülést eredményezett. Az így előállított ellenségkép ellenreakcióként tehát egyrészt az ellenséggel, illetve a háborús ellenfél ország civil lakosságával szembeni kegyetlenkedéseket, másrészt a bestiálisnak beállított ellenséggel kapcsolatos rémületet generált. Az ilyen, szinte már vadállatiasan gonosz ellenséget – e logikában – el kellett pusztítani, vagy ha ez nem volt lehetséges, s ez volt a helyzet a civil lakosság tekintetében, akkor mindenáron el kellett menekülni előle, mert egyébként a meghódított területeken maradókat le fogja mészárolni, meg fogja becsteleníteni, el fogja hurcolni, illetve meg fogja erőszakolni. Ezt közvetítette, sugallta, terjesztette

[42] Caporetto az olaszok számára a legnagyobb vereségük harci helyszínét, s egyben szimbolikusan a háború számukra legtragikusabb voltát, a teljes megsemmisülést jelentette. (Vö. Lucchini 2017.) Lásd a szerkesztő bevezetőjét (Lucchini 2017. 7–8). A „Caporetto" megfelelője számunkra, magyarok számára, „Doberdó" vagy „Isonzó" fogalomként.

a háborús sajtó, a plakátok és a propaganda filmrészletek. A civil lakosság első világháború alatti sokrétű menekülésének (illetve internálásának, deportálásának, elűzésének stb.) történeti és szociológiai feltárásába csak a legutóbbi időkben fektettek a tudósok komolyabb energiát, hogy azt alaposabban kikutassák, s máris figyelemre méltó eredményeket értek el, ami nagymértékben árnyalja a hőstettek, a győzelmek és a katonai hősök ragyogását, de legalábbis mindezek rendkívül sötét árnyoldalára, borzalmas hozadékára is rámutatnak (Dal Grande 2015. 51–74). Természetesen mondhatjuk, hogy vallásos katonák nem követtek el kegyetlenkedéseket. Valószínűleg főszabályként ez így van, azonban teljes bizonyossággal ezt nem jelenthetjük ki, mert a veteránokban, nagyapáinkban működött az átélt – s nem kizárhatóan olykor a megtett – rettenet elfojtásának, elhárításának pszichés védekezési mechanizmusa, miközben adott esetben az ő háború-értelmezésük volt – az ő saját kezdeményezésükre – a hitelesnek nyilvánított hadi történetírás.[43] Az biztosan állíthatónak tűnik, hogy mivel ebben az elállatiasodó közegben huzamosan és tevőlegesen voltak ők is jelen, ennek embertelensége megtépázta lelküket, kikezdte pszichés integritásukat, mint mindenkiét, aki részt vett ebben a világégésben.[44] A vallásos katonák lelkét talán még jobban meggyötörte a háború korábban elképzelhetetlen brutalitása, mint a többiekét, mivel okkal gondolhatjuk, hogy érzelmileg érzékenyebb voltak, s magas erkölcsi ideálok magaslatából hirtelenül zuhantak a háború kegyetlen, semmiféle fennköltséget sem tartalmazó poklába. Ekképpen lehet, hogy sok hívő ember került olyan pszichés állapotba, akikkel kezdetben nem tudott mit kezdeni az akkori pszichiátria, miközben a legdehonesztálóbb véleménnyel voltak róluk (Sándor 2015. 73–74). Okkal feltételezhetjük, hogy a vallásosok között számos *háborús neurózisba* került katona lehetett, akik hősök, vagy esetleg akár mártírok is akartak lenni, majd ágyútöltelékként bántak

[43] „A dolgok viszont bonyolultabbá váltak, mert a veteránok nem csupán a háborús élmények szemtanúinak státusát vállalták magukra, amit senki sem vitathatott el tőlük, hanem a történészek szerepét is, akik a háborúról való diskurzus kizárólagosságát igyekeznek maguknak biztosítani. Így történt, hogy a nyolcvanas évekig a Franciaországban hozzáférhető, 1914–1918 katonai tapasztalatáról szóló nagy szintézisek mind háborús veteránok művei voltak" (Audoin-Rouzeau – Becker 2006. 40).

[44] „Az emberek a fronton elállatiasodtak, a kegyetlen bánásmód és a brutalitás a társadalmat is mind gyakrabban hatotta át. E háború pszichés következményei a civil lakosság tömegeit sem kímélték, ugyanúgy szétzúzta az otthonmaradottak emberi viszonyait, mint a katonák lelkét. [...] Tömegével olyan háborús traumák keletkeztek, melyekkel a sérülteket ellátó egészségügyi személyzet sem tudott jó ideig mit kezdeni. Az értelmetlen áldozatok, a tömegmészárlás, a sebesültek és a megcsonkítottak rettenetes látványa ugyanis egyszerűen kikészítették a katonák idegeit" (Sándor 2015. 61).

velük, s ha a hihetetlen borzalmakat átélve, esetleg a gránátsokktól, összeroppantak, akkor megkapták a legbecsmérlőbb jelzőket, és a legmegalázóbb - mai ésszel ítélve - kegyetlen bánásmódot.[45] E lelki folyamatok megértése céljából - magánlevelezések, hadinaplók és az eseményektől nem túl távoli emlékiratok segítségével - fel kellene deríteni, hogy milyen morális-vallásos, illetve hazafias eszmények mozgathatták őket, s milyen képet alkothattak maguknak a háború valós természetét illetően, illetve, hogy ezek a képzetek hogyan változtak meg a háború kíméletlen napi valóságában elmerülvén.

Nem tagadható, hogy sajnos vezető keresztények, s köztük befolyásos katolikusok is áttételesen, s jobbára eszmei és erénybeli célok kitűzésével, szándékolatlanul, de szították a háborús konfliktust a vallási gondolatiságnak a háborús diskurzusba vagy annak kontextusába való belevonásával, s ezzel tulajdonképpen olyan énvédő kollektív agresszív magatartást generáltak, amely az első világháborús öldöklést táplálta. Ez sokszor abszurd módon úgy történt az első világháborúban (is), hogy a gyűlöletet, mint keresztényietlen indítóokot - mint bűnt - próbálták száműzni az ölési magatartásból, de még talán az agressziót is, sőt, az ellenség megölését is vallásos cselekményként fogták fel:

> Szent Ágoston és Szent Bernát mondatait visszhangozza E. J. Bosworth, amikor 1918-ban azt írja, hogy a „keresztény katona baráti lelkülettel sebesíti meg ellenségét. Szívében nem űzi őt a pokolba, és sohasem gyűlöli." Egyes lelkészek - tudósít R. Coope - arra buzdították a katonákat, hogy amikor a szuronyt az ellenség testébe döfik, így szóljanak: „ez az én testem, mely értetek adatik", majd pedig mondjanak szeretetteljes imákat (Tessore 2004. 88).

Említettük már, hogy a háborút viseltekben dolgozott egyfajta pszichés elhárító mechanizmus az elkövetett vállalhatatlan erőszak beismerése tekintetében, de a legújabb kutatások fényében azt is kijelenthetjük, hogy az első világháború kanonizált történészeiben is munkált egyfajta - nyilván nem tudatosan, s reflektáltan - elhallgatásra irányuló lelki működésmód, amikor a háború különböző erő-

[45] „Valójában a pszichiáterek az I. világháború alatt állami elvárásokat teljesítve *felesleges fájdalmakat okoztak a gránátnyomásos (rémület-neurózisos) katonáknak* - akiket először degeneráltnak, majd akaratgyengének minősítettek -, hogy mielőbb vissza tudjanak térni a frontra: olyan durva »kezeléseket«, mint a herébe és a szájba vezetett áram, számos ország pszichiáterei alkalmaztak" (Barcsi 2023. 78-79).

szaknemeit úgy általában elszemélytelenítették, vagy azokat kisebbíteni igyekeztek, ami így jellegében és volumenében összességében voltaképpen eltörpült a hős harci tettek nemzetépítő jelentősége mellett; sőt, a személyközi erőszak egyes fajtáit hajlamosak voltak nem tekinteni vagy éppen bagatellizálni, amikor is „csak" „szokásos háborús túlkapásokként" minősítették azokat.[46] Érdemes e ponton Ferenczi Sándor pszichoanalitikus egy fontos állítását szerepeltetni, ami rávilágít a háború által felszínre hozott mély lelki mechanizmus igazi természetére:

> A háború egy rántással letépte ezt a maszkot és elénk állította az embert a maga bensőbb, igazibb mivoltában, megmutatta az emberben a gyermeket, a vadat és az ősembert. [...] Az a természetesség, amellyel ölni megyünk, talán magunkat megöletni, nem különbözik a primitív népek ösztön-megnyilatkozásaitól. [...] A háború csak visszavetett minket a jégkorszakba, jobban mondva: feltárta azokat a mély nyomokat, melyeket e kor hagyott vissza az emberiség lelki világában (Ferenczi 1914).

Hogyan lehetséges, hogy - mint említettük - tartalékosok tömegei, akik nem kaszárnyákból kerültek a frontra kivezénylésre, hanem az otthonukból érkeztek oda; az apák, a férjek és fiúk, akik családi asztalok mögül álltak fel, mégis ilyen bestiálisan brutálisak legyenek a harcok első heteiben? A választ erre csakis a háborúban kiteljesedő modern politikafelfogás emberképéből indító, a propagandasajtó által manipulált érzelmek és eszmények, de főként humánösztönök vizsgálatán dolgozó, továbbá a személyközi viszonyok pszichológiáját feltáró kutatás eredményeitől várhatjuk. Az egyéb magyarázatkísérletek nem bizonyultak sikereseknek. Akármennyire is részletesen ismerjük a háborús történések menetét, akár a narratívákat is, a valós humán mozgatórugók még mindig rejtve maradnak előttünk. Úgy véljük, hogy további magyarázatelemekre van szükségünk, s ezek részben a vallásos motivációk harcos érzületi megjelenési formáiban,

[46] „De - bár a katonák civilekkel szembeni erőszakoskodása a háborús állapot örökös velejárója - 1914 nyarának tettei, akkor, amikor minden európai nemzet bekapcsolódik a konfliktusba, nagyban felülmúlják a »klasszikus« túlkapásokat, vagy amiket hajlamosak lennénk akként tekinteni. Maradva az európai példáknál, a XVI. Lajos csapatait elpusztított Pfalzban és a Napóleon csapatai által feldúlt Spanyolországban is történt nemi erőszak, voltak kibelezések, felégetett házak, kivégzett túszok. Azonban Dr. Reiss jelentésében az irtás vágyáról beszél, és valóban, ilyen nagyságrendben sosem bántak így civilekkel" (Audoin-Rouzeau - Becker 2009. 47).

illetve a háborús propaganda erre építő jellegében lelhetők fel. Továbbá még két, egymásból következő fontos elemet kell kiemelnünk: a már korábban érintett félelem kollektív-agresszív megjelenési formáját, amely többirányú kifejeződési formáiban talán a világháború igazi kirobbantója, s mozgatórugója volt (Bencsik 2015. 15), s amely akár megelőző védelmi csapást is indukálhatott, valamint a háborúban való ölés elállatiasító ösztönöket felszabadító jellegét is, amely a harctéri mészárlás közben okozott egyeseknek bestiális örömöt. Ez utóbbiakat – érthető okokból – a nagy háborúban részt vevő katonák pszichés önvédelmi mechanizmusok miatt nem ismerték el, s a legritkábban lehet ezt kimondó történeti dokumentumokra bukkanni. Ettől azonban az még élő, s megélt rideg, kegyetlen valóság volt, ha nem is mindenki tekintetében, de sokak életében.

A világháborút a katonai vezetők és az egyes bakák szemszögéből realisztikusan tekintve nem lehetett előre látható módon megnyerni, ezért csak az maradt, hogy az adott csatában, az adott öldöklésben kerekedjenek felül, azt valamiképpen, mindenáron éljék túl. Ez nemcsak embertelen, hanem kegyetlen miliő volt, hiszen tudatosan, vagy tudatos gondatlanságból okoztak emberek egymásnak tömegesen mérhetetlen és indokolatlan fájdalmat legfőbb politikai és katonai, de még magas rangú egyházi vezetők indirekt hatású magatartása következtében is. Tanuljunk a háború ilyen természetéből, ezért mondjuk: soha többé háborút, s különösen nem világháborút!

Irodalom

Angyal Pál 1914. Háború és kriminalitás. *Magyar Kultúra*. 2/19. (1914. december 5.) https://adt.arcanum.com/hu/view/MagyarKultura_1914/?pg=1044&layout=s (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Arz Artúr 2021. *Harc és összeomlás. Az Osztrák-Magyar Monarchia vezérkari főnökének emlékirata az első világháborúról.* Budapest, Kossuth.

Audoin-Rouzeau, Stéphane – Becker, Annette 2006. *1914–1918. Az újraírt háború.* Budapest, L'Harmattan – Atelier.

Balogh László Levente 2014. A háború első áldozata: az igazság. In Karikó Sándor (szerk.) *Háborús konfliktusok és erkölcs.* Budapest, Áron Kiadó. 115–128.

Barcsi Tamás 2019. Háború kegyetlenség nélkül? In Frivaldszky János – Tussay Ákos (szerk.) *Természetjog Napja II. Konferenciatanulmányok.* Budapest, Pázmány Press. 41–56.

Barcsi Tamás 2023. *Embertelenség az együttérzés korában.* Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Budapest – Máriabesnyő, Attraktor.

Bencsik Péter 2015. Az első világháború okairól. *Belvedere Meridionale.* 27/4. DOI 10.14232/belv.2015.4.1 http://www.belvedere-meridionale.hu/wp-content/uploads/2015/tel/01_Bencsik_2015_04.pdf (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Bihari Péter 2014. *1914 – A nagy háború száz éve. Személyes történetek.* Pozsony, Kalligram.

Borsszem Jankó, 1914. július 26. https://adt.arcanum.com/hu/view/BorsszemJanko_1914_02/?query=SZO%3D(Korom%20P%C3%A1l)&pg=50&layout=s (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Borsszem Jankó, 1914. szeptember 6. https://adt.arcanum.com/hu/view/BorsszemJanko_1914_02/?query=SZO%3D(Korom%20P%C3%A1l)&pg=122&layout=s (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Cattaneo, Arturo 2018. La 'giusta guerra': dall'entusiasmo alla disillusione negli scrittori soldato del 1914–1918. In Gabrio Forti – Alessandro Provera (szerk.) *La grande guerra. Storie e parole di giustizia.* Milano, Vita e Pensiero. 63–89.

Clair Vilmos 1930. *Magyar párbajok. Attila hun király idejétől 1923. év végéig. II. 1867–1923.* Budapest, Singer és Wolfner.

Clausewitz Károly 1917. *A háborúról.* Ford. Hazai Samu. Budapest, Athenaeum.

Dal Grande, Nicolò 2015. I vincitori che persero tutto: profughi, internati e occupati. In Franco Cardini – Francesco Mario Agnoli – Nicolò Dal Grande – Luigi Francesco Pedrone. *Grande Guerra: le radici e gli sconfitti. Europei, Cattolici, Operatori di Pace.* Il Cerchio. 51–74.

Ferenczi Sándor 1914. A veszedelmek jégkorszaka. *Nyugat.* 7/16–17. https://epa.oszk.hu/00000/00022/00158/05160.htm (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Ferguson, Niall 2016. *A világ háborúja. A gyűlölet évszázadának története.* Budapest, Scolar.

Frivaldszky János 2019a. A modern politikafelfogás háborús logikája és annak válsága az első világháborúban. In Frivaldszky János – Tussay Ákos (szerk.) *Természetjog Napja II. Konferenciatanulmányok.* Budapest, Pázmány Press. 81–119.

Frivaldszky János 2019b. Az első világháború katolikus szemmel: a hősies háborús áldozatvállalás erénytana versus XV. Benedek pápa békepolitikája. In Kuminetz Géza (szerk.) *Tanulmányok a keresztény bölcselet, a katolikus teológia és a kánonjog köréből.* Budapest, Szent István Társulat. 29–90.

Frivaldszky János 2022. XV. Benedek pápa béketörekvései és a magyar püspöki kar háborút támogató megnyilatkozásai 1914–15-ben. *Máltai Tanulmányok.* 4/3. 60–75. https://maltaitanulmanyok.hu/magazin/xv-benedek-papa-beketorekvesei-es-a-magyar-puspoki-kar-haborut-tamogato-megnyilatkozasai-1914-15-ben/ (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Fülöp Márton – Hamrák Dóra – Kenesei Zsófia – Lakatos Sára – Mravik Patrik – Mécs Bálint 2014. Arzén a Tiszazugban. *Médiakutató.* 15/3. 7–23. https://www.mediakutato.hu/cikk/2014_03_osz/01_arzen_tiszazug.pdf (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Glattfelder Gyula 1915. *Szentek és hősök. Egyházi beszéd. 1915. augusztus 20-án a Budavári Koronázó Templomban mondta Dr. Glattfelder Gyula csanádi püspök.* Temesvár-Belváros, Csanádegyházmegyei Könyvnyomda.

Gyáni Gábor 2008. Arzénes asszonyok. Rendhagyó sorozatgyilkosság a Horthy-korban. *Rubicon.* 19/7–8. 4–13. http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/arzenes_asszonyok_rendhagyo_sorozatgyilkossag_a_horthy_korban/ (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Hajdu Tibor – Pollmann Ferenc 2014. *A régi Magyarország utolsó háborúja 1914–1918.* Budapest, Osiris.

Jones, Simon 2007. *World War I. Gas Warfare Tactics and Equipment.* Oxford–New York, Osprey. https://www.volksliederarchiv.de/hintergrund/hassgesang-england/ (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Kis József 1914. *Egyházi beszédek az 1914. évi világháború idején. Függelékül: néhány közönséges egyházi beszéd és imádság.* Pápa, Pápai Főiskola Könyvnyomdája.

Lorenz, Konrad 1997. *Emberi voltunk hanyatlása.* Budapest, Cartaphilus.

Lucchini, Stefano 2017. *A Caporetto abbiamo vinto.* Milano, Mondadori.

Lugaresi, Nicola 2014. La Chiesa e la guerra dalla „guerra giusta" al Novecento. *Storia & identità.* Istituto Storico dell'Insorgenza e per l'Identità Nazionale. Annali Italiani online. http://www.identitanazionale.it/stco_5042.php (Letöltés: 2024. 06. 25.)

Lukacs, John 1996. *Budapest, 1900. A város és kultúrája.* Budapest, Európa.

McFadden, Christopher 2017. Livens Large Gallery Flame Projectors: WWI Weapons of Terror. *Interesting Engineering.* 11. 21. https://interestingengineering.com/innovation/livens-large-gallery-flame-projectors-wwi-weapons-of-terror (Letöltés: 2024. 06. 25.)

Pedrone, Luigi Francesco 2015. L'applicazione del diritto internazionale umanitario dei conflitti armati nella guerra 1914–1918. In

Franco Cardini – Francesco Mario Agnoli – Nicolò Dal Grande – Luigi Francesco Pedrone. *Grande Guerra: le radici e gli sconfitti. Europei, Cattolici, Operatori di Pace.* Il Cerchio. 27–50.

Piva, Francesco 2015. *Uccidere senza odio. Pedagogia di guerra nella storia della Gioventù cattolica italiana (1868–1943).* Milano, FrancoAngeli.

Reiss, Rodolphe Archibald 1919a. *The Kingdom of Serbia Infringements of the Rules and Laws of War committed by the Austro-Bulgaro-Germans. Letters of a Criminologist on the Serbian Macedonian Front.* London, George Allen & Unwin Ltd. Ruskin House. https://archive.org/details/kingdomofserbiai00reisuoft/mode/2up?view=theater (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Reiss, Rodolphe Archibald 1919b. *Rapports sur les atrocités commises par les troupes austro-hongroises pendant la première invasion de la Serbie.* Paris, Grasset.

Sándor András 2015. Háborús traumák az első világháborúban. I. *Első Század.* 14/3. 59–85. https://epa.oszk.hu/01600/01639/00015/pdf/EPA01639_elso_szazad_2015_nyar_059-085.pdf (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Szegedi Napló, 1890. január 19. https://adt.arcanum.com/hu/view/SzegediNaplo_1890_01/?pg=128&layout=s (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Szekfű Gyula 1989. *Három nemzedék és ami utána következik.* Budapest, ÁKV–Maecenas.

Takács Róbert 2017. Sajtó és propaganda a háború idején. In Kaba Eszter (szerk.) *Háborús mindennapok – mindennapok háborúja. Magyarország és a Nagy Háború – ahogy a sajtó látta (1914–1918).* Budapest, Politikatörténeti Intézet – Napvilág Kiadó.

Tessore, Dag 2004. *A háború misztikája.* Budapest, Akadémiai Kiadó.

Unione Internazionale di Studi Sociali 1943. *Codice di morale internazionale.* Roma, Edizioni „La Civiltà Cattolica".

Überegger, Oswald 2007. Le atrocità nella prima guerra mondiale. Saggio storico-bibliografico e bibliografia scelta. *DEP (Deportate, esuli, profughe).* 7. 232–259.

Vocelka, Karl 2014. Az Osztrák–Magyar Monarchia az első világháborúban: háborús remények és a bukás okai. In Markó György – Schmidt Mária (szerk.) *Európai testvérháború. 1914–1918.* Budapest, Közép- és Kelet-Európai Történelem és Társadalom Kutatásáért Közalapítvány. 141–151.

Zweig, Stefan 1981. *A tegnap világa.* Budapest, Európa.

Agora Zsuzsanna

KOLLEKTÍV NARCIZMUS ÉS KEGYETLENSÉG

Az itt következő tanulmány Barcsi Tamás *Embertelenség az együttérzés korában* (Barcsi 2023) című monográfiájának filozófiai alapjairól indulva a csoportalapú kegyetlenség jelenségének megértéshez kíván történeti-szociálpszichológiai adalékokkal szolgálni. A kegyetlenségnek ezért elsősorban azon eseteiről lesz szó, melyek motivációja nem vezethető le személyes konfliktusból. A másik embernek okozott szándékos szenvedés motivációja ugyanis eredhet olyan csoportközi konfliktusból is, mely fizikai valójában ugyan rég lezárult, a feldolgozatlan érzések azonban még évtizedeken, sőt akár évszázadokon át is tovább kísértenek. A koncepciók bemutatásakor kitérek az empirikus és az analitikus szociálpszichológia eredményeire is, a csoportok közül pedig csak a történelmi (nemzeti, etnikai) nagycsoportokban megfigyelt jelenségeket tárgyalom. Bár kollektív narcizmus és kegyetlenség kapcsolata ennél hosszabb kifejtést is megérdemelne, tekintettel a tanulmány adta keretekre, itt és most csak a lényegi ismeretek bemutatására van lehetőség. Amellett érvelek, hogy a csoporttagság okán elkövetett kegyetlenség eseteinek hátterében narcisztikus sértettség munkál, egy feldolgozatlan kollektív narcisztikus trauma.

Bevezetés

A narcizmus egy 19. századi pszichiátriai fogalom, benne mindazon normatív attitűddel, mely az egyén önmagához és a közösséghez való viszonyáról szól. Az individualitásról szóló diszkurzus részeként egyúttal morális értékítélet arról, hogy az egyén mennyire lehet „önös" és mennyire kellene magát a közösség számára értékessé és hasznossá tenni. A narcizmust, melyre ma is a beképzeltség, hiúság, önhittség vagy egyszerűen az önzés személyiségvonásaként tekint a közvélekedés, a pszichiátriai szakirodalom eredetileg az autoerotika, a szexuális perverzió és az önimádat jelenségeként tárgyalta (pl. Näcke 1899). Ettől az alapvetően negatív konnotációtól még ma sem sikerült igazán megszabadulnia, noha a 20. században a tömegmédiumok hatásaként a narcisztikus önfelnagyítás az ismertség, a tö-

megből való kiemelkedés és a siker záloga lett. Kohut szerint azonban a narcizmus jelenségének negatív megítélését ugyanolyan korszakos kulturális tévedésnek kell tekintenünk, mint a múlt század fordulóján a szexualitásról kialakított értékítéletet (Kohut 1973. 553).

I. A KOLLEKTÍV NARCIZMUS FOGALMA

A kollektív narcizmus, ill. csoportnarcizmus diszkurzusa viszont nem a pszichiátria, hanem a filozófia területéről indult el az 1950-es években, a fogalom a frankfurti iskola írásaiban született meg. Adorno és Fromm a narcizmust nem tartották az egyén veleszületett tulajdonságának, hanem a szocializációból, az adott társadalom funkcionális sajátosságaiból vezették le. Fromm a csoportnarcizmusra egy társadalmi karakter megnyilvánulásaként tekintett, melynek legfőbb forrása a szocializáció, ezért nevelés útján meg is haladható (Fromm 2001). Adorno szerint a kollektív narcizmust a kapitalista termelési rendszer és annak intézményei generálják, ezt a pszichés potenciált aknázta ki a fasizmus (Adorno 1963. 99).[47] Meggyőződése volt, hogy a második világháború utáni törékeny német demokráciára nem a nyíltan antiszemita és antidemokratikus szélsőjobboldali csoportok jelentik a legfőbb veszélyt, hanem az a narcisztikus világértelmezési séma, amit a náci indoktrináció a végsőkig fokozott, és a rendszer bukása után is töretlenül élt tovább (Adorno 1959). A frankfurti filozófusok halálával úgy tűnt, hogy a kollektív narcizmus diszkurzusa véget ért, mígnem 2009-ben egy lengyel-amerikai szociálpszichológus csoport (Golec de Zavala et al. 2009) újra felvette a diszkurzus fonalát.

Az empirikus szociálpszichológiai kutatások eredményei szerint azok az egyének, akik meg vannak győződve arról, hogy saját csoportjuk (nemzetük) különleges értékkel bír, de ezt más csoportok nem hajlandóak elismerni, gyakran vallanak nacionalista elveket (Kosterman és Feshbach 1989; Golec de Zavala et al. 2016; Lyons, Kenworthy és Popan 2010), hajlanak a vak patriotizmusra (Schatz, Staub, és Lavine 1999; Golec de Zavala, Cichocka és Iskra-Golec 2013) és a saját csoportjuk glorifikációjára (Cichocka, Marchlewsa, Golec de Zavala, és Olechowski 2016; Golec de Zavala 2011). A kollektív narcizmus hiedelme gyakran együtt jár a jobboldali tekintélyelvűséggel (Altemeyer 1981; Hodson és Dhont 2015) és a szociális dominanciával (Pratto et al. 1994; Golec de Zavala et al. 2016). A csoportközi fenyegetettség

[47] Adorno szóhasználatában a fasizmus pszichológiai fogalom.

kontextusában a kollektív narcizmus stabilan jósolja be a csoportközi konfliktusokat is (Golec de Zavala 2011). A csoportjukra narcisztikus egyének hajlamosak elfogadni az összeesküvés-elméletek kínálta egyszerű világértelmezést (Cichocka et al. 2016; Golec de Zavala & Federico 2018; Marchlewska et al. 2019), nem ritkán antiszemita nézeteket vallanak, és nehezen bocsájtják meg a csoportjukkal szemben elkövetett (vélt vagy valós) jogtalanságokat, a megtorlástól és katonai agresszió alkalmazásától sem riadnak vissza (Golec de Zavala et al. 2009; Golec de Zavala, Dyduch-Hazar és Lantos 2019).

Ezekből a statisztikai együtt járásokból a laikus olvasó számára is kiderül, hogy a kollektív narcizmus nem nevezhető a csoportközi jóindulat indikátorának. Ez a baljós attitűdnyaláb kísértetiesen emlékeztet a tekintélyelvű személyiség kapcsán feltárt jellemzőkre (Adorno et al. 1950). Erős szerint ez a filozófiai-analitikus koncepció azért is válhatott népszerűvé a második világháború után, mert alakot adott a „gonosznak" (Erős 1993. 105), és talán a napjainkban „felmelegített" koncepció egyre növekvő népszerűségének okát is ez a plauzibilitás adja. A tekintélyelvű személyiség koncepciójának legfőbb hiányossága azonban az volt, hogy nem adott magyarázatot a hétköznapi „jóemberek" kegyetlenségére és tegyük hozzá, a kollektív narcizmus kurrens szociálpszichológiai koncepciója sem alkalmas erre. A fasizmus ugyanis nem vezethető le szubjektív diszpozíciókból, ahogy erre már Adorno is felhívta a figyelmet (Adorno 1963. 99). Ezzel nem azt állítom, hogy kollektív narcizmus és kegyetlenség között nincs kapcsolat, hanem arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a szociálpszichológiai kutatások a jelenség felszíni jegyeinek egyre részletesebb leírásán túl valójában nem adnak magyarázatot arra, hogy a kollektív narcizmus mikor és miért válhat a csoportközi kegyetlenség forrásává. Jelen tanulmány erre a hiátusra reflektálva a csoportalapú kegyetlenség[48] motívumainak magyarázatára tesz kísérletet.

II. A KEGYETLENSÉG FOGALMA

Barcsi a kegyetlenséget olyan szándékos és morálisan elfogadhatatlan szenvedésokozásként határozza meg, mely szükségtelen és nem menthető (Barcsi 2023. 7). A fogalom ezért kizárólag ember és ember, ill. ember és szenvedésre képes állat kapcsolatában nyer ér-

[48] A csoportalapú kegyetlenség fogalma alatt a csoport (pl. nemzet, etnikum) nevében, annak tagjaként elkövetett kegyetlenséget értem.

telmet. A jelenség (szociál)pszichológiai magyarázatának feltárásakor azonban érdemes a szófejtés útján elindulni, hiszen a fogalom maga is utal azokra a pszichés diszpozíciókra, melyekből a kegyetlenség motívumai kibonthatók.

A magyar nyelvre olyannyira jellemző hárombetűs szavak legfőbb tulajdonsága, hogy rövidségük ellenére a világlátásnak egyszerre több aspektusát is képesek magukba sűríteni. Esetünkben ez akkor válik igazán érzékelhetővé, ha a *kegy* szóból képzett *kegyetlenség* szót valamely idegen nyelvre akarnánk lefordítani (például németre). Ez esetben kontextustól függően akár nyolc-tíz szóvariánst is használhatnánk; a *kegyetlen* német fordítása lehetne: *grausam* (kegyetlen), *unmenschlich* (embertelen), *gnadenlos* (kíméletlen), *barbarisch* (barbár), *roh* (nyers), *ruchlos* (gyalázatos), *unbarmherzig* (könyörtelen), *rücksichtslos* (kíméletlen). Az egyes szinonimák – közöttük is leginkább az *embertelen* szó – jelzik, hogy a kegyetlenséget elkövetőnek nem tulajdonítanak olyan pozitív érzelmeket, melyek az embert emberré teszik: nincs benne se irgalom, se kegyesség.

A Magyar Katolikus Lexikon szerint a *kegy* szavunk (lat. *gratia*) az az alapfogalom, melyből a kegyetlenség fogalma levezethető, tág értelemben minden olyan „ajándék, amit az erősebb, hatalmasabb ad, ellenszolgáltatást nem várva" (Erdő 1991. 87). A *kegyesség* a 16. században az embernek Istennel szembeni vallásos magatartását, az iránta érzett tisztelet belső és külső megnyilvánulásainak összességét foglalta magában. Vallási jelentésétől függetlenné válva mára a *kegyes* szó egyik leggyakoribb értelmezése: „valaki iránt leereszkedően nagylelkű, kegyet gyakorló, osztogató személy" (Bárczi – Országh 1979. 803). Vagyis a kegyesség alapjában véve egy olyan kapcsolatiságot örökít meg, mely egy teljhatalommal bíró isten és a neki kiszolgáltatott ember közötti aszimmetriára épül, a szóban így *ab ovo* benne foglaltatik a referenciális másik.

A *kegyetlenség* (mint a kegyesség ellenfogalma) ugyancsak ebben a sajátos alá-fölé rendeltségi viszonyban nyer értelmet. A kegyetlenséget elkövető az adott helyzetben a kontroll birtokosa, az áldozat pedig neki kiszolgáltatott, élete, testi-lelki épsége kizárólag az elkövető kegyétől és jóakaratától függ. A szóban megjelenő fosztóképző a jóság, irgalom, kegyelem, emberség hiányára utal, olyan tulajdonságokra, melyek az által jönnek létre, hogy valaki, aki korlátlan hatalommal rendelkezik, önmagának szab határt. Bár megtehetne bármit, mégsem teszi meg, képes magát szabályozni, a pszichológia nyelvén: képes az önszabályozásra. Vagyis a kegyesség a határok megtartásának képességére is utal, ezzel szemben a kegyetlenséget elkövető számára

a másik feletti hatalomnak nincs korlátja, a másik emberrel bármi megtehető. Ez egyúttal a bűn forrása, narcisztikus mértéktelenség, a másik határainak semmibe vétele.

A kegyetlenség egyetlen szóba sűrített narratívum, mely azt a helyzetet örökíti meg, amikor az egyik végtelen kiszolgáltatottságot, a másik szubjektíve korlátlan (omnipotens) hatalmat él meg, csakúgy, mint amikor a szadista tettes totális kontrollt, áldozata pedig totális tehetetlenséget él meg – ez a trauma keletkezésének pillanata. A sérülés azonban nem mindig fizikai jellegű. A *narcisztikus trauma* (Simon 2002) a külvilág számára többnyire láthatatlan, viszont az áldozat számára a megaláztatás elviselhetetlen és elfogadhatatlan. A modernitás óta a traumának ez a formája valószínűleg sokkal gyakoribb, mint a fizikai sérülések nyomán megjelenő traumák. Haller, a narcisztikus kegyetlenség avatott szakértője arra hívja fel a figyelmet, hogy ma az élet elleni bűncselekmények mögött egyre „jelentéktelenebb" motívumokat találunk (Haller 2019. 109. skk.). Az ámokfutók és a terroristák cselekményei mögött jellemző módon egy apró sérelem munkál, például a tettest nem hívták meg egy partira vagy a Mindenhatót karikatúrán ábrázolták.

Azonban egy személy kiközösítése és a vallási fanatizmus a kegyetlenségnek két különböző motivációs forrását jelentik. Az elkövető ugyan mindkét esetben egy személy, de a magányos ámokfutó kegyetlenségének motivációja személyes sérelem, a fundamentalista terror forrása azonban valamilyen vélt vagy valós csoportot érintő sérelem. Mindkét cselekmény szándékos és morálisan elfogadhatatlan szenvedésokozást jelenít meg, mely „szükségtelen és nem menthető" (Barcsi 2023. 7). Ha ez így van, akkor vajon mi motiválja a kegyetlenséget elkövetőt, hogy szociális identitásának morális értékét feladja? Mi adhat racionális magyarázatot arra, hogy egy ember lemond erről az „alapvető" emberi szükségletről? A szociális identitás[49] elmélete szerint ugyanis az emberek alapvetően arra törekszenek, hogy a csoporttagságuk (pl. nemzeti, vallási stb.) okán megélt pozitív megkülönböztethetőségük érzését fenntartsák (Tajfel – Turner 1986). Ez az ellentmondás rávilágít arra is, hogy a kegyetlenség fogalmában és diszkurzusában az áldozat perspektívája rögzült és sokkal kevesebbet tudunk meg az elkövető motivációjáról.

[49] A személyes identitás arra a sajátos módra utal, ahogyan az emberek önmagukat személyként határozzák meg (pl. én ... vagyok) és általában olyan dolgok jellemzik, amelyeket az egyén fontosnak tart (pl. focicsapat tagja vagy szurkolója). A szociális identitás azonban a csoporttagságával kapcsolatos besorolásra utal, mely lehet egy etnikai, nemzeti csoport vagy társadalmi-gazdasági státusz etc.

III. Narcizmus és kegyetlenség

A pszichiátriai szakirodalomban ma számos tanulmány és kutatás állítja, hogy a kegyetlenség egyik lényegi forrása a narcizmus. Eme tézis egyik legismertebb képviselője Reinhard Haller osztrák pszichoterapeuta és igazságügyi elmeszakértő. A szubklinikai[50] narcizmus ettől függetlenül nem tekinthető pszichés patológiának, sokkal inkább a pszichológia „szürke zónájába" tartozó ún. személyiségzavar, mely nem betegség, hanem a személyiség állandó tulajdonsága, más szavakkal normál személyiségvonások szélsőséges megnyilvánulását jelenti. Vagyis a narcizmus alapjában véve olyan személyiségvonást jelöl, mely a társadalmilag és kulturálisan tolerált mértéket túllépi. Az Amerikai Pszichológiai Társaság, a világ legnagyobb, pszichológusokat tömörítő szervezetének meghatározása szerint „a narcizmus túlzott önszeretet vagy egocentrizmus; a pszichoanalitikus elméletben a saját ego vagy test szexuális tárgyként való libidinózus megszállása, olyan partnerválasztás, mely az énhez való hasonlóságon alapul" (APA 2023). Noha a klinikai szakirodalom ettől jóval differenciáltabb képet alkot, a narcisztikus személyiségzavar kurrens meghatározásában továbbra is jelen vannak a 19. századi „sztereotip" jellegzetességek.[51]

A narcizmus – korábban és ma is – a „jó" ellenpólusaként jelenik meg a koncepciókban. Fromm (Fromm 1947) például a szeretet, Adorno (Adorno 1960) pedig a demokrácia és ilyen értelemben a „közjó" ellenfogalmaként tételezte. A kegyetlenség forrásvidékét ma a klinikai pszichológia a *Sötét Triád* koncepciójában lokalizálja, melynek egyik fő eleme a szubklinikai narcizmus, mely a machiavellizmussal és a szubklinikus pszichopátiával kapcsolódva hozza létre ezt a társadalmilag veszélyes konstellációt (Paulhus – Williams 2002). Az ilyen vonásokkal rendelkező egyének jellemzően érzéketlenek mások szenvedése iránt, magukat túlértékelik, másokat lenéznek, embertársaikat kihasználják, nincs bűntudatuk és hajlamosak destruktív cselekedetek elkövetésére (bővebben Szép et al. 2018). Az elmúlt években ezt a negatív képet még inkább kiélesítette a *Világos Triád* (Kaufman et al. 2019) koncepciójának megjelenése, mely a sötét háromszög ellenében a „jóemberség" kritériumait foglalta össze: kantianizmus (az ember önmagában érték, nem instrumentalizálható tárgy), humanizmus (minden ember méltóságának és értékének elismerése) és az emberségbe vetett hit, mely szerint az ember alapvetően jó.

A narcizmus azonban csak akkor értelmezhető a „jó" ellenfogalmaként, ha a jelenséget bizonyos „tünetek" együtt járásával azonosítjuk (úgymint: túlzott önértékelés, mások értéktelenítése). De vajon a szomorúság meghatározható-e az által, hogy a könnyek és a sóhajok számát statisztikailag számszerűsítjük? Valószínűleg nem. Egyre több szerző (ld. Kohut 1973; Stolorow 1975; Volkan és Ast 1994) érvel amellett, hogy a narcizmus nem hiúság és nem egoizmus, hanem a szelfszabályozás[52] egyik alapfunkciója. Stolorow a narcizmust az önértékelés fenntartásáért felelős szabályozó rendszerként értelmezte, metaforikusan egy termosztáthoz hasonlította, melynek funkciója, hogy a hőmérsékletet (értsd: önértékelést) a külső és a belső világ közötti egyensúly fenntartásával szabályozza (Stolorow 1975). E koncepció értelmében narcisztikusnak tekinthető minden olyan mentális aktivitás, amely a szelf-reprezentáció szerkezeti kohéziójának, időbeli stabilitásának és pozitív érzelmi színezetének fenntartására szolgál (Stolorow 1975), vagyis a narcizmus nem az önértékelés szinonimája, hanem az azt szabályozó komplex rendszer, mely a környezeti hatások függvényében „kapcsol be". Minden embernek vannak narcisztikus szükségletei és a stabil identitáshoz is egészséges, jól működő narcizmusra van szükség (Volkan és Ast 1994. 7). Ezeket a szükségleteket ugyan nem lehet korlátlanul megélni, de minden kultúra kínál olyan konszenzuson alapuló kifejezési formákat, melyek az egyén számára lehetővé teszik ezen szükségletek kielégítését.

[50] Szubklinikai jelzővel illetik azokat az eseteket, melyeknél nem diagnosztizálhatók klinikai tünetek, mégsem tekinthetők egészséges állapotnak.

[51] A DSM 5 kilenc olyan konkrét jellegzetességet ismertet, melyek közül, ha öt megjelenik, a diagnózis megállapítható. 1) Saját személyét és teljesítményét eltúlozva értékeli, 2) gyakran fantáziál határtalan sikerről, szépségről, hatalomról vagy ideális szerelemről, 3) azt hiszi, hogy különleges teremtmény, akit csak hozzá hasonló magas társadalmi értékkel bíró emberek érthetnek meg, 4) túlzott csodálatot vár el, 5) feljogosítottság-érzés jellemzi, különleges bánásmódot vár el, 6) kapcsolataiban másokat kihasznál, önző, 7) nem empatikus, 8) gyakran és mélyen érez irigységet, 9) gőgös (részletesen összefoglalja Bandi 2020, 28. sk).

[52] A *szelf* olyan pszichológiai és fiziológiai attribútumok összessége, amelyek az adott egyénre jellemzőek (Hartmann 1950), egy olyan rendszerként képzelhetjük el, melyben benne foglaltatik az önmagunkról való tudás, az énkép, az önértékelés és az önszabályozás képessége.

IV. Kollektív narcizmus és kegyetlenség

A narcizmus társadalmi, gazdasági és kulturális forrásainak diszkurzusba emelése a filozófiai szakirodalomban indult el Fromm (Fromm 2001), Adorno (Adorno 1963; Adorno – Dirks 1955) és Marcuse (Marcuse 1971) írásaival. Ezek a szerzők azonban csak felvetették a problémát, de valójában nem dolgoztak ki egységes koncepciót a narcizmus kollektív jelenségeiről. Ez továbbra is az utókor feladata.

Adorno írásaiban (Adorno 1963; Adorno – Dirks 1955. 275–426) a kollektív narcizmus két aspektusban jelent meg: (1) a későkapitalista rendszer alanyainak gyenge Én-jét kompenzáló kollektív szindrómaként és (2) a náci indoktrináció nyomán kialakult jellegzetes világértelmezési sémaként. A kollektív narcizmusnak azonban ez a két formája eltérő forrásból fakad. Az egyik egy személytelen rendszer mindennapjaiban jön létre, és a szociális identitások lassú, hétköznapi eróziója hozza létre (ld. Kohut 1973), a másik pedig egy történelmi nagycsoport narcisztikus traumájának következtében válik manifesztté, és jellemzően más csoportok ártó szándékának következtében alakul ki.

A kollektív narcizmus eme különbségeinek megragadásához a narcizmus rendszerelméleti megközelítése teremt adekvát alapot, hiszen ebből a perspektívából válik láthatóvá, hogy a kollektív narcizmus nem homogén és nem statikus jelenség, hanem egy dimenzionális változó, melynek legfőbb funkciója a sérült vagy fenyegetett önértékelés helyreállítása mellett a nagycsoport identitáshatárainak újraalkotása és kiélesítése minden olyan helyzetben, amikor ezek a határok megkérdőjeleződnek vagy támadás éri őket. A nemzeti vagy etnikai nagycsoport „megszépítése", erényeinek felnagyítása természetes jelenség, hiszen a tagok számára megkönnyíti az azonosulást, a csoportot egyértelműen elhatárolja más csoportoktól (bővebben Dömők 2019a; Dömők 2019b). Nevezhetnénk ezt a folyamatot a „csoportindividuáció" folyamatának is. Logikus, hogy a megkülönböztetésnek más csoportok számára is láthatóvá kell válnia és csak akkor nyer legitimitást, ha ezt mások is elismerik. Alapvető igénye az embernek továbbá az is, hogy a csoporthoz tartozását jó érzéssel élje meg (ld. Tajfel és Turner 1986).

Ez az alapelvárás azonban nem teljesül, ha a külső körülmények ennek reális akadályát jelentik (pl. háborús vereség, megalázó békeszerződés után, gazdasági lemaradás, globális hátrány okán vagy

egy kegyetlen népirtás után). A narcizmus „termosztátja" ilyen esetekben kapcsol be és jelzi azt, hogy a csoport tagjai a rájuk nehezedő valóság terhével nem tudnak pszichésen megbirkózni. Nem ritka, hogy a csoporttagok számára önértékelésük helyreállítására pusztán az a lehetőség marad, hogy a veszteséget a kollektív illúzió eszközeivel kompenzálják. Ilyenkor jelennek meg az olyan hiedelmek, melyek szerint mi vagyunk a legerkölcsösebb, legkeresztényibb, legtöbb áldozatot elszenvedett nemzet az egész világon. A szuperlatívuszok és az abszolút értelmű szavak (pl. örökké, csakis, kizárólag stb.) megjelenése azonban már egy másfajta identitásminőséget jeleznek (bővebben Agora 2022). A destruktív narcizmus állapotát jelzi, ha az emberek saját csoportjukat abszolút jónak tekintik, másokat pedig abszolút rossznak. A nemzeti identitások ezen fekete-fehér világa „vegytiszta" formában jelzi a csoportalapú narcizmus jelenlétét.

A kollektív narcizmus és a csoportalapú narcizmus jelenségeinek megkülönböztetése a kegyetlenség szempontjából is fontos lehet, hiszen eltérő motivációkat és reakciókat jelenítenek meg. A fogyasztói társadalom egyedeinek narcizmusa valóban „kollektív", de csak abban a klasszikus tömegpszichológiai értelemben, hogy emberek „tömegei" reagálnak narcisztikusan az önértékelésük fenyegetettségére. A csoportalapú narcizmus viszont az egyén csoporttagságához (pl. etnikai, nemzeti identitásához) kapcsolódik, és akkor jelenik meg, ha a csoport tagjai közös megaláztatást, szégyent, esetleg dehumanizációt éltek át. A narcisztikus védekező mechanizmus kollektív formáját jelzi, hogy a csoport tagjai tagadják a veszteséget, elkezdik felnagyítani a csoportok közötti kis különbségeket és minden a csoporthatárok körül forog (ki van velünk, ki van ellenünk). A negatív esemény válhat a csoport identitáspillérévé is, ez a választott trauma esete (Volkan 2003), ami azért lehet veszélyes, mert a vélt vagy valós sérelem alapjain a feljogosítottság új ideológiái alakulhatnak ki, amelyek az áldozatszerep megfordítását ígérik (bővebben Balogh 2016). Az európai történelemben a választott trauma talaján született meg a náci és a fasiszta mozgalom, és sajnos saját jelenünkben is találunk rá példákat.

Ez persze nem jelenti azt, hogy ezek a típusok kizárólag elkülönülten jelennének meg a hétköznapokban, hiszen a kettő aligha választható szét. Ideáltipikus megkülönböztetésük most elsősorban a magyarázat szempontjából lényeges. Mivel a kollektív narcizmus a szociális identitások mindennapi lassú eróziójának következtében jön létre és az egyén számára alig észlelhető, a kegyetlenségnek ezt a sajátos, személytelen formáját *kollektív kegyetlenségnek* nevezhetjük. Ezzel szemben a csoportalapú narcizmusok legfőbb jellemzője, hogy

valamilyen közösen elszenvedett trauma nyomán jelennek meg, ahol a kegyetlenség forrása viszonylag jól azonosítható. A *csoportalapú kegyetlenség* a csoporthoz kapcsoltan nyer értelmet, célja nem a tömegtársadalom mindennapjaiban erodált szociális identitások értékének helyreállítása, hanem a csoporttagság okán elszenvedett sérelmek jóvátétele, a tettesek megbüntetése, a „gyalázat" megtorlása. Vagyis a narcizmus „termosztátja" azért kapcsol be, mert a nagycsoport identitása megsérült (bepiszkolódott), és az így létrejövő ambivalenciák a pozitív azonosulás útjában állnak. A továbbiakban e két fogalom különbségeit fogom részletesebben is kifejteni.

1. Kollektív kegyetlenség

A kritikai elmélet adornoi tézise szerint az olyan sajátos pszichés deformációk, mint például a kollektív narcizmus vagy az autoriter karakter, nem vezethetők le az ész történetéből, csakis a modern kapitalizmus „irracionális" rendjéből, ahol a kollektív önfenntartást szolgáló instrumentális ész akadálytalanul fejthette ki destruktív hatását (Zimmermann 2006. 8). Adorno szerint a későkapitalista társadalmakban az individuum a struktúra funkcionális egységévé redukálódott, önmaga számára is csak a rendszer fenntartásához szükséges „szerszámként" létezik (Adorno 1975. 451). Az önfenntartás érdekében önként veti alá magát a társadalmi viszonyoknak, lemondva azon szabadságáról, hogy önmagát szubjektumként határozza meg: a csere világában az ember is áruvá redukálódott. A „polgári hidegség" ennek az absztrakt árujellegnek a következménye (Sohn-Rethel 1978. 108). Ahhoz, hogy a hidegség elviselhető legyen, az egyénnek magának is érzéketlenné kell válnia, le kell mondania a szociális melegségről és a szolidaritásról (Stückler 2014. 282).

Az együttérzésnek eme „narcisztikus deformációját" a rendszer maga hozza létre. Aki nem veti alá magát az önfenntartás társadalmi feltételeinek, szociális státuszát, kapcsolatait és materiális egzisztenciájának fenntartását kockáztatja, de minél inkább aláveti magát, annál inkább le kell mondania saját racionális szükségleteiről. Az Én számára így csak két alternatíva lehetséges: az egyik, hogy aktívan változtat a reális körülményeken (az elveszett kontroll visszaszerzése), erre azonban nincs lehetősége, mert számára a rendszer átláthatatlan, az egyén tehetetlensége reális tapasztalat; a másik lehetőség, hogy ösztönszükségleteit a tudattalanba száműzi, az elfojtás „ára" viszont az Én meggyengülése (Adorno 1955. 73. sk). Ez a sajátos dinamika teszi a későkapitalista rendszer alanyait oly esendővé a narcisztikus csábítással szemben. „A rendszer hívja életre az egyén

narcizmusát, és a rendszer rombolja le – ez a kapitalista rendszer narcisztikus dialektikája, amit az egyén nem képes reflektálni, saját tehetetlenségét permanens narcisztikus sértettségként éli meg" (Weyand 2001. 136).

A társadalmi struktúra okozta narcisztikus sérülés kompenzációjára maga a rendszer kínál legitim kielégülési formát – kollektív narcizmust –, mely képes csillapítani azt a bűntudatot, amit az emberek amiatt éreznek, hogy „nem azok és nem úgy cselekszenek, ahogyan saját fogalmaiknak megfelelne" (Adorno 1959. 109). Vagyis a kollektív narcizmus pszichés forrását a szociális elégtelenség érzése táplálja (nem ott tartunk, ahol szeretnénk, nem azok vagyunk, akik lenni szerettünk volna). A kollektív narcizmus ily módon egy kegyetlen rendszer „kegyes" kompenzációja az egyénnek azért az elveszett önbecsülésért, amitől maga a rendszer fosztotta meg őt (Adorno 1960. 589). Marx nyomán ezt nevezhetnénk a „tömegek ópiumának", mely időlegesen helyrebillenti az érzelmi egyensúlyt, de a problémát nem oldja meg. Adorno szerint a fasiszta vezérek tipikusan ott találják meg követőiket, ahol az egyén az önellátás szükségletének eleget tesz, mégis naponta sérül, mert nem tud megfelelni a saját Én elvárásainak (Weyand 2001. 136).

A rendszer a sérült narcizmus kompenzációjára kínálja fel egyrészt a fogyasztás lehetőségét, ami az önérték emelésének gyors és társadalmilag validált módját jelenti.[53] Azok számára viszont, akik ezzel a kompenzációs móddal nem tudnak élni, ott van a nemzeti narcizmus, mely a nemzettel vagy a sikeres politikai vezetővel való azonosulás révén juttatja szubjektív többletértékhez az egyént. Sokak számára ez az egyetlen módja annak, hogy maguk is részesülhessenek azokból a társadalmilag kívánatos tulajdonságokból és javakból, melyek elérése számukra nem lehetséges (Adorno 1960. 589). A nemzeti narcizmus a legegyszerűbb módja annak, hogy valaki reális teljesítmény nélkül jusson szociális többletértékhez. A modern kor embere végtelenül kiszolgáltatott lenne a narcisztikus sérüléseknek, ha nem lenne lehetősége arra, hogy a hatalom és a nemzet nagyszerűségével azonosulva saját tökéletességéhez pótlékot találjon. Ez teszi őt a tekintélyelvű ideológiák potenciális alanyává. A kollektív narcizmus ezért az „egészségesek betegsége" (Adorno 1951. 70).

[53] A kollektív narcizmus diszkurzusának ezen szálát azonban nem Adorno, hanem Serge Moscovici (Moscovici 1985) és Otto Kernberg (Kernberg 2003a; Kernberg 2003b) folytatták, akik szerint a kollektív narcizmust maguk a tömegmédiumok hozzák létre az által, hogy a világot vagy rózsaszínre, vagy teljesen feketére festik.

Fromm a narcizmus jelenségét ugyancsak a szociális környezet hatásaiból vezette le, de Adorno koncepciójától eltérően nem a rendszer személytelenségéből, hanem a szocializáció és az adott termelési mód sajátosságaiból. Koncepciója abban is eltért Adorno freudiánus okfejtésétől, hogy nem az Én, hanem a *szelf* fogalmához kapcsolta a narcizmus működését. Fromm a gyermekkori fejlődés jelentőségét nem a kognitív és fizikai fejlődésben látta, hanem abban, hogy a gyermek képes egy belső szervezett struktúrát, azaz önálló szelfet kialakítani. A formálódó szelf erejét az határozza meg, hogy a gyermeknek van-e lehetősége kifejezni azt, amit érez és gondol, és a környezet mennyire támogatja ebben. Ha a gyermeknek nem volt lehetősége arra, hogy érzéseit és gondolatait szabadon fejezze ki, akkor nem alakul ki stabil önbecsülése és azt tanulja meg, hogy mások és önmaga előtt is hamis képet mutasson magáról. Fromm narcizmusról alkotott elméletében a narcisztikus társadalmi karakter alapja ez a torzult ön- és valóságészlelés (Funk 2022. 192). Másként fogalmazva, a narcizmus az egyén önmagától való elidegenedését indikálja, az „elidegenítő" pedig maga a társadalom, mely a polgári család intézményén keresztül fejti ki hatását.[54]

Fromm szerint a narcizmus mint a személyek, határok és a kapcsolatiság problémája valójában minden komolyabb pszichés megbetegedésben benne van és nem választható el attól a szocio-ökonómiai környezettől, melyben létrejött (Fromm 1955. 29). A környezet hatásaként formálódó társadalmi karakterek egyik jellegzetessége a késő kapitalista társadalomban, hogy szimbiotikus kapcsolatba lépnek. A *narcisztikus szimbiózis* jelenti a tekintélyelvű kapcsolatiság szado-mazochista altípusai közötti kapcsolat alapját. Az ilyen típusú kapcsolatiság aktív elemét jelenti a szadista tekintély, aki másokat alávet, függővé tesz. Kegyetlensége abban nyilvánul meg, hogy áldozatainak mindennapi kapcsolataiban szándékosan okoz szenvedést, megalázza és kizsákmányolja őket, majd mindezt az áldozat érdekében való cselekvéssel racionalizálja. A szadista autoritás azonban önmagával szemben is kegyetlen, hiszen egykor maga is azonosult az agresszoraival, de erről már csak tekintélyelvű lelkiismerete tanúskodik, mely erős önuralomra és az önmagával szembeni kíméletlenségre kötelezi (Fromm 1957).

[54] A pszichoanalitikus szakirodalomban a hamis szelfnek hosszú diszkurzusa alakult ki. Donald Winnicott és Arno Gruen írásai ezt a jelenséget ugyancsak kapcsolatba hozták az antidemokratikus, ill. tekintélyelvű attitűdök kialakulásával.

A tekintélyelvű kapcsolatiság passzív résztvevője a mazochista alárendelt, aki önként veti alá magát az őt megalázó és kizsákmányoló tekintélynek; idealizálja és vakon engedelmeskedik neki, amiért cserébe gondoskodást és védelmet vár el az autoritástól és mindezt a hála, szeretet és hűség érzéseként racionalizálja. A mazochista alávetett saját tehetetlenségét öntagadással racionalizálja (én nem számítok, ehhez én kevés vagyok, úgyse tehetek ellene semmit). Ez a kapcsolat azért képes narcisztikus szimbiózisként működni, mert mindkét tagja semminek érzi magát a másik nélkül. Ahogy a szadista tekintély, úgy mazochista alávetettje is mélyen interiorizálták egykori agresszoraik értékrendjét, megtanultak lemondani saját akaratukról, jogaikról és az önrendelkezésről (Fromm 1957).

A szadizmust azért nevezte Fromm a „lelki nyomorékok vallásának", mert a totális tehetetlenség érzését képes a totális hatalom illúziójává alakítani (Fromm 2001. 456). A szadizmusban a narcizmus zavarát jelzi az az omnipotens fantázia, hogy az egyénnek korlátlan hatalma van élet és halál felett. Sztálin és Himmler is ennek a mágiának a rabjai voltak. Csaknem isteni hatalmat élhettek át anélkül, hogy saját kezüket vér szennyezte volna be. Az olyan kapcsolatokban, ahol a hatalmi kiegyenlítettség erősen aszimmetrikus, a hatalom birtokosának számára mindig megjelenik a kísértés, hogy saját tehetetlenségének és kiszolgáltatottságának tapasztalatát (amit valójában minden ember megél) oly módon uralja, hogy az alávetettre hárítja. Aki hatalomra vágyik anélkül, hogy képes vagy hajlandó lenne az emberi életet szükségszerűen kísérő tehetetlenség és kiszolgáltatottság érzéseinek elviselésére, az a hatalmát kompenzációként fogja használni arra, hogy saját narcisztikus szükségletét elégíthesse ki (Wirth 2015).

A szado-mazochista kapcsolatiság narcisztikus alapokra épül, ami ellentétes a szeretetkapcsolatra jellemző autonómiával. Az ilyen torzult kapcsolatiság soha nem nyújt kielégülést, mert nem adja meg az önazonosság (identitás) és az egység érzését. A szeretet egyesülés egy másik emberrel, oly módon, hogy közösen osztoznak a tárgyon, de nem adják fel saját szelfjüket. A narcizmus függés és függőség, mert nem tartja tiszteletben a másik határait, ezért az ilyen jellegű kapcsolatok kudarca szükségszerű. A szeretet erősíti a függetlenséget, a narcizmus rombolja. Egy gyerek csak 8-9 éves korában válik képessé a szeretetre, mert addigra érti meg, hogy mások nemcsak azért léteznek, hogy kielégítsék a szükségleteit. Az egészséges kapcsolatokban az énhatárok mindig megtartottak, a szimbiotikus kapcsolatok viszont a narcisztikus kompenzációt szolgálják. A narcizmus ezért a

hiányzó szeretet kompenzációjaként értelmezhető (Fromm 1955. 26. skk). Fromm ezen téziséből az is következik, hogy a társadalomban megszaporodó narcisztikus reakciók csoportszinten jelzik az elismerés és pozitív tükrözés általános hiányát.

A tekintélyelvű kapcsolatiságon alapuló rendszerek az egymásrautaltság és függés miatt nagyon stabilak, hiszen mindkét oldal egzisztenciális szükségletként éli meg a másik létezését, mindkét oldal a másiktól várja narcisztikus szükségleteinek kielégítését, individuális valójának elismerését, ami csak időlegesen történhet meg, hiszen a szeretetlenség, az elismerés hiánya a rendszer sémáiba van kódolva. Egy tekintélyelvű rendszer csak akkor dőlhet meg, ha a tekintély már nem tölti be funkcióját vagy az alárendeltek több autonómiát követelnek. Ha ez a lázadás be is következne, még mindig fennáll az a veszély, hogy az alávetettek újabb tekintélyelvű szimbiózisba menekülnek, hiszen gyenge szelfjüknek szüksége van egy idealizált autoritásra, csakis benne lelhetik meg mindazt a jót és tökéletességet, amire mindig is vágytak (Fromm 1993. 108). A kollektív kegyetlenségnek így az egyén nemcsak áldozata, hanem létrehozója és fenntartója is.

2. Csoportalapú kegyetlenség

A csoportalapú kegyetlenség és a személytelen rendszerek által elkövetett szimbolikus erőszak között lényeges különbségek figyelhetők meg. Míg az utóbbi esetben a kegyetlenség gyakran elvont, ideológiai alapokon nyugszik, és a hatalmi mechanizmusok fenntartását szolgálja, addig a csoportalapú erőszak közvetlenebb, konkrét és személyes jellegű. A háborúk paradigmatikus példái ennek a jelenségnek. A csoportalapú kegyetlenség másik fontos jellemzője, hogy az elkövetők és az áldozatok egyaránt csoportokhoz tartoznak. Az elkövetők a tetteiket nem saját nevükben, hanem egy adott közösség nevében követik el, az áldozatokat pedig nem egyénként, hanem egy csoport tipikus képviselőjeként kezelik.[55] Milovan Gyilasz[56] a csoportközi kegyetlenség egyik megrendítő példáját írta le az életrajzi regényében. Az eset 1924-ben történt Montenegróban:

[55] A szociálpszichológia ezt a perspektívát csoportközi helyzetként határozza meg és elkülöníti az olyan személyközi helyzetektől, amikor a konfliktus személyes okokból alakul ki.

[56] Milovan Gyilasz (1911–1995) montenegrói szerb politikus és író, az egykori Jugoszlávia vezető kommunista ideológusa, Tito partizán társa, később azonban legfőbb kritikusa.

> Egy szerb férfi, akit Sekulának hívtak, a Bijelo Polje-ből[57] Mojkovacba vezető úton összetalálkozott egy törökkel. Ez az útszakasz mindig is veszélyes volt, mert sűrű sötét erdőn vezetett át, ideális rejtekhelyet nyújtva a támadóknak egy esetleges rajtaütéshez. Nem csoda hát, hogy Sekula megörült a véletlen útitársnak, gondolta, jól jöhet még egy muszlim társasága, ha török orvlövészekkel akadnának össze. A török családapa, aki szemmel láthatóan békeszerető ember volt, szintén örült a szerb ember kíséretének, ő is nagyobb biztonságban érezte magát. Útjukat immáron együtt folytatták. Dohánnyal kínálták egymást, meséltek az életükről, barátságosan beszélgettek. Bár a nap forrón tűzött, a hűs erdőn át mégis kellemesen és gyorsan teltek az órák. Dél körül egy patakhoz értek, kicsit megpihentek, elővették az ebédre szánt kenyeret és kedélyesen beszélgettek. Sekula, büszke szerb férfi lévén, elővette a pisztolyát, megmutatta az idegennek minden részét, dicsérte a nemes fegyvert. A muszlim csodálta és megkérdezte, meg van-e töltve. A szerb számára ekkor vált világossá, hogy egyetlen könnyed ujjmozdulattal meg is ölheti ezt a muszlimot. A pisztolyt pihenő útitársa homlokára szegezte, pontosan a két szeme közé, és azt mondta: „Igen, meg van töltve, és akár meg is ölhetlek vele". A muszlim megkérte Sekula-t, ugyan célozzon már máshová, mert még a végén elsülhet ez a remek fegyver. Sekula azonban ekkor úgy érezte meg kell ölnie a törököt. És lőtt; egyenesen a nevető szempár közepébe. (Djilas 1958. 211. sk.)

Amikor az Olvasó belemerül a történetbe, ugyanazzal az illúzióval teszi, mint az áldozat, azt hiszi, hogy a történet a két idegen ember között bontakozó barátságról szól. Ez a sejtés nem is megalapozatlan, hiszen a történet leírásából az is kiderül, hogy Sekula is kedves, barátságos embernek látta muszlim útitársát, nem volt vele szemben semmiféle ellenérzése. A tanúvallomásában mindössze annyit jegyzett meg, hogy az áldozat olyan volt, mint bárki más, azzal a „kis" kü-

[57] A terület, ahol a történet játszódik, csak a Balkán háború idején (1912/1913) került Montenegróhoz, ahol az ortodox szerbek a törököktől elhódított területeken élő muszlimokkal akarták megfizettetni a több évszázados török uralom számláját. Sokakat elűztek vagy meggyilkoltak, vagyonukat pedig szétosztották (Rastoder 2018). Bár a rigómezei csata (1389) után török uralom alá kerülő montenegrói lakosság számára az iszlám hitre való áttérés egy élethelyzetre adott reakció volt, a 19. századi szerb nemzeti narratívában mindenki, aki iszlám hitre tért, nemzetáruló lett. Ezért alakulhatott ki az a sajátos hiedelem, hogy aki áttért, az „török", noha a Nyugat-Balkán területén valójában alig éltek törökök.

lönbséggel, hogy török volt. Ennek a kis különbségnek azonban nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk. Sekula elmondása szerint valójában nem akarta megölni a törököt, de az ujja valahogy magától húzta meg a ravaszt; egyszer csak áttört benne valami, aminek nem tudott megálljt parancsolni, *valami*, amit születése óta magában hordott (Djilas 1958. 212). Ahhoz azonban, hogy ennek a „valaminek" a nyomára bukkanjunk, nem Sekula személyiségét kell feltárnunk, hanem a csoportkultúra mélyére kell leásnunk.

Casimir és Jung Montenegrót a becsületkultúrák klasszikus példájaként írták le (Casimir és Jung 2009). A becsületkultúrák premisszája, hogy a klán (modern változatában a nemzet) becsületének megsértése mindig helyreállítást kíván (Pitt-Rivers 1954). A hegyvidéki szerb pásztornépek kultúrájában a fegyverhordásnak és a becsületnek sajátos szabályai voltak, és a közösség érdekét mindig az egyéni érdek fölé emelték (Schütz 2000). Az íratlan szokásjog (Kanuni) szerint a férfiak személyes becsületének kezdetét a felnőtté válástól (tizenötödik életév betöltése) számították, s a becsület minden férfit megilletett. Minden férfinak volt fegyvere, és ez jelentette a becsületének a zálogát, mert ezzel tudta megvédeni magát és a közösségét. Egy férfinak szükségszerűen agresszív választ kellett adnia bármiféle provokációra, különben nem lehetett „férfi" (Cohen – Vandello – Rantilla 1998. 266). De akkor is elveszthette a becsületét, ha elveszett a fegyvere vagy megszégyenítették. Az ilyen kudarc egy férfi számára saját közösségén belül egyenlő volt a megsemmisüléssel. A becsület elvesztését csak kiontott vérrel vagy kegyes megbocsájtással lehetett helyreállítani (Heka 2020. 48).

A becsületkultúrákban minden norma, érték és magatartási elvárás a becsület és a szégyen körül forog. A szégyen a narcisztikus egyensúly szabályozásának indikátora, megjelenése az önértékelés sérülését jelzi, a narcisztikus sérülések pedig mindig helyreállítást követelnek (Lambrecht 2020. 199). Sekula maga mondta el, hogy azért kellett meghúznia a ravaszt, mert nem tudta volna elviselni a szégyent, hogy meghagyta egy török életét (Djilas 1958. 211). „Gyenge férfiként" soha többé nem lehetett volna a közösség megbecsült tagja. A szégyen érzése ezért olyan elviselhetetlen, hiszen a szociális kapcsolatok teljes elvesztésével fenyeget, és az agyban ugyanabban a régióban jelenik meg, mint a testi fájdalom. Ez a magyarázata annak, hogy a szégyenérzés a legerősebb és leggyakoribb agressziókiváltó tényező. Affektív potenciálját a teljes elutasítás és teljes értéktelenség fenyegetése adja (Lambrecht 2020. 199). Egy narcisztikus becsületkultúrában a megszégyenítést csak tagadással

és személytelenítéssel lehet kioltani: az áldozat már nem ember, hanem szimbólummá vált tárgy, amivel bármi megtehető. A kegyetlenség kiélése ily módon identitást ad, megerősíti a tettes önértékelését (Lambrecht 2020. 179).

A totális elutasítás lehetősége az ember legmélyebb félelmeinek egyike, hiszen a csoporthoz tartozás nemcsak adottság, hanem egzisztenciális kérdés minden ember számára. Egy csoport tagjának lenni nemcsak azt jelenti, hogy az embert befogadták, hanem azt is, hogy a csoport védelmet nyújt az élet fenyegetéseivel szemben is. A szociálpszichológiai kutatások eredményei szerint egy potenciálisan fenyegetőnek észlelt világban a közösség, csoport és a kultúra egzisztenciális identitás- és értelempótlékként szolgál (ld. Saroglou 2002; Thomas 2007; Webber et al. 2018). Egzisztenciális fenyegetettségre az ember hajlamos önértékelésének megerősítésével reagálni, ez védi meg a rettegés átélése ellen (Batthyány 2019. 111). A csoporthoz tartozás azonban önmagában is erősíti az önértékelést, hiszen az által, hogy az egyén saját kulturális világképét mások visszatükrözik, folyamatos megerősítést kap hitrendszeréről és személyének elfogadottságáról. Azok a csoportok, amelyek kétségbe vonják, leértékelik, megkérdőjelezik az egyén alapvető hitét, a legmélyebb, megsemmisüléstől való félelmet hozzák felszínre (Pyszczynki – Greenberg – Solomon 2003).

Olyan élethelyzetekben, amikor egy csoport tagjai egy másik csoportot arra kényszerítenek, hogy kultúráját, hitrendszerét, önértékelését részben vagy teljes mértékben feladja (pl. megszállják vagy tagjait dehumanizálják), az áldozatcsoport narcisztikus traumát él meg (Volkan 2003). Az ilyen ártó szándékú és morálisan menthetetlen kegyetlenséget az emberek sokkal kevésbé bocsájtják meg, mint a természeti katasztrófákat. A narcisztikus trauma a külső szem számára kevéssé észlelhető, mégis megbontja az identitás láthatatlan szerkezetét, mert megakadályozza azt, hogy egyén és csoport időben folyamatos maradjon önmagával, megkérdőjelezi a csoporthoz tartozás értelmét és ezért egzisztenciális félelmeket hív elő. A narcisztikus védekező mechanizmusok megjelennek a csoporttagok szociális identitásában és a nagycsoport identitásfolyamataiban is. Az önértékelés túlzó formái jelenhetnek meg, mert ahogy az egyének, úgy a csoportok is hajlamosak arra, hogy vélt vagy valós megaláztatásra a kollektív öndicsőítés rituáléival, sőt akár destruktív agresszióval válaszoljanak (Mentzos 1994. 37). A csoportalapú narcizmus pszichés „nyeresége", hogy megvédi a csoport tagjait a tehetetlenség, szégyen és rettegés elviselhetetlen érzéseinek átélésétől, erősíti a csoport-

kohéziót és segít a csoporthoz tartozás értelmének fenntartásában (Lasch 1996; Agora 2022).

Narcisztikus trauma hatására a nagycsoportok identitásuk újjászervezésével válaszolnak. Ennek lehet szimbolikus módja, amikor egy nagycsoport, akár a kígyó, levedli a kudarcos identitás jelölőit, pl. leverik a vörös csillagot a falakról, kivágják a zászlóból a megszállók címerét. A belső vagy külső háború kitörése azonban a szimbolikus gondolkodás elvesztését jelzi. A nemzeti és etnikai háborúk sajátossága a „totális" jelleg, mely mind a katona azonosulása, mind harci teljesítménye, mind az ellenség legyőzésének tekintetében abszolút teljesítményt vár el (Brunner – Conze – Koselleck 1982. 592). Az etnikai, „faji" és vallásos célokért indított háborúk pszicho-szociális funkciója azon túl, hogy a nagycsoport státuszát akarják helyreállítani, a csoport tagjainak az elismerés, identitás és csoporthoz tartozás iránti szükségletét is kielégítik. Az ellenség legyőzése mindig intenzív örömérzést vált ki és nemcsak a kóros, hanem az egészséges narcisztikus szükségleteket is kielégíti (Mentzos 1994. 37, 214; Bene 2010). A győzelem erősíti az egyén önbecsülését is, mert a kollektív sikerben a nagycsoport minden tagja sütkérezhet. A vesztes számára azonban a veszteség elgyászolása nem ritkán erőn felüli feladat. Ezért is lehet az, hogy pszichológiai szempontból minden háború egy korábbi háború folytatása (Vinnai 2011. 41. skk).

A csoportalapú kegyetlenség kulturális normává is alakulhat, ha a fizikai és érzelmi veszteséget a nagycsoport tagjai nem tudják elgyászolni. A trauma feldolgozásához megtartó és együttérző szociális környezetre van szükség (Zana – Bakó 2018), mely segít a hazatérő katonának a bajtársak, rokonok és az ideálok fájdalmas veszteségét elgyászolni. Ahol a szociális környezet erre nem képes vagy nem hajlandó, a háborús trauma okozta szenvedés haragba fordulhat át (Shay 1994. 93). A „militarizált gyász" (Shatan 1983) megjelenése mindig azt jelzi, hogy a közösségben az áldozatok nem kapták meg ezt az alapvető támogatást. Amikor a szociális környezet hidegsége és tagadása megakadályozza a fájdalom kifejezését, a gyászfolyamat nem indul el; a szégyen és a fájdalom tabusított érzelmekké válnak, helyüket narcisztikus büszkeség, hősi becsület és az ellenség gyűlölete foglalja el. Bár azt gondolhatnánk, hogy ezek az „archaikus" közösségi attitűdök csak Sekula vagy a szicíliai maffiózók világában léteznek, a destruktív csoportalapú narcizmus strukturális jellegzetességeit figyelhetjük meg a fasiszta és náci becsületkultúrákban (Agora 202; Bene 2011), sőt napjaink fegyveres konfliktusaiban is, amikor a harc a nemzet nagyságának és becsületének helyreállításáért folyik.

Záró gondolatok

A csoportalapú kegyetlenség ördögi köréből nehéz kilépni, mert az áldozati perspektívát a sértettség érzése táplálja. Tévedés lenne azonban ezt kizárólag homogén csoportjelenségként értelmezni, mert nem biztos, hogy a nemzet minden tagja osztja a narcisztikus hiedelmeket. A modern ipari társadalmakban inkább a nagycsoporton belüli szubkultúrákról van szó, ahol az elégtelenség és tehetetlenség érzései hoznak létre láthatatlan kötőanyagot. Noha a nemzetüket túlidealizáló egyének szívesen tetszelegnek saját nemzetük és erkölcsiségük dicsfényében, a tökéletesség kulisszája mögött gyakran mély dráma húzódik, mert a keménység és a fájdalom tagadásának legfőbb erénnyé emelése az egyén számára lehetetlenné teszi, hogy a sérült önbecsülés kínzó érzéseit (tehetetlenség, félelem, elégtelenség, értéktelenség) elfogadja és feldolgozza. Auschwitz túlélőinek ahhoz, hogy az életüket folytatni tudják, paradox módon épp arra a „hidegségre" volt szükségük, amely nélkül Auschwitz nem jöhetett volna létre (Adorno 1966. 353. sk.), és ugyancsak „hidegségre" volt szükségük azoknak a katonáknak is, akik a háborúból hazatérve szembesültek azzal, hogy azok az autoritások, akikben hittek és vakon követtek, valójában eszközként használták őket és feláldozták őket a nemzet „oltárán". A kegyetlenség így válhat az egyén számára a túlélés egyetlen lehetőségévé egy olyan kultúrában, mely érzelmileg vak és közömbös.

Irodalom

Adorno, Theodor W. – Frenkel-Brunswik, Else, – Levinson, Daniel J. – Sanford, Nevitt R. 1950. *The Authoritarian Personality. Studies in Prejudice.* New York, Harper.

Adorno, Theodor W. – Dirks, Walter 1955. *Gruppenexperiment. Ein Studienbericht. Frankfurter Beiträge zur Soziologie. Vol. II.* Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt.

Adorno, Theodor W. 1999. A félműveltség elmélete. Ford. Novák Zsolt – Erdélyi Ágnes. In Wessely Anna (szerk.) *A kultúra szociológiája.* Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium. 96–113.

Adorno, Theodor W. 1966. *Negative Diaklektik.* Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. 1975. Individuum und Organisation. In Tiedemann, Rolf (szerk.) *Gesammelte Schriften. Bd. VIII.* Berlin, Suhrkamp. 440–457.
Adorno, Theodor W. 1997. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In Tiedemann, Rolf (szerk.) *Gesammelte Schriften. Bd. IV.* Frankfurt am Main, Suhrkamp. 11–299.
Adorno, Theodor W. 1997. Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In Tiedemann, Rolf (szerk.) *Gesammelte Schriften. Bd. VIII.* Frankfurt am Main, Suhrkamp. 42–58.
Adorno, Theodor W. 1997. Kultur und Verwaltung. In Tiedemann, Rolf (szerk.) *Gesammelte Schriften, Bd. VIII.* Frankfurt am Main, Suhrkamp. 122–146.
Adorno, Theodor W. 2005. *Critical Models Interventions and Catchwords.* New York, Columbia University Press.
Adorno, Theodor W. 2014. Mit jelent a múlt feldolgozása. Ford. Török Tamás. *Ex Symposion* 2014/87. 62–71.
Agora Zsuzsanna 2022. *A kollektív narcizmus nyelvi jegyei német nyelvű történelem-tankönyvekben 1939-2016. PhD értekezés.* Pécs, PTE BTK Pszichológia Doktori Iskola.
Altmeyer, Martin 2011. Im Spiegel des Anderen: Gruppe, Narzissmus, Gruppennarzissmus. *Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik.* 47/2. 69–93.
APA Dictionary of Psychology. Narcissism. URL: https://dictionary.apa.org/narcissism (Letöltés: 2024. 10. 28.)
Balogh László Levente 2016. Az áldozat metamorfózisai a kultusztól a politikáig. *Imágó.* 5/3–4. 93–105.
Bandi Szabolcs 2020. *Az önimádat dimenziói és típusai: az ortogonális nárcizmus koncepció. PhD disszertáció.* Pécs, PTE BTK Pszichológia Doktori Iskola.
Bárczi Géza – Országh László (szerk.) 1979. *A magyar nyelv értelmező szótára. III. kötet.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
Barcsi Tamás 2023. *Embertelenség az együttérzés korában.* Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Attraktor.
Batthyány, Alexander 2019. *Zur Psychologie einer Grundangst. Seele, Existenz und Leben, Bd. 34.* Freiburg/München, Karl Alber Verlag.
Bene Krisztián 2010. La Légion des volontaires français contre le bolchevisme devant Moscou. *Újlatin filológia.* 2010/1. 241–251.
Bene Krisztián 2011. La Milice française, l'armée de collaboration. Cahiers Francophones d'Europe centre-orientale. *Revue annuelle de pluriculturalisme.* 2011/14. 325–337.

Brunner, Otto – Conze, Werner – Koselleck, Reinhart 1982. *Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. III.* Stuttgart, Klett-Cotta.
Casimir Michael – Jung Susanne 2009. Honor and Dishonor. Connotations of a Socio-symbolic Category in Cross-Cultural Perspective. In Röttger-Rössler, Birgitt – Markowitsch, Hans (szerk.) *Emotions and Bio-Cultural Processes.* New York, Springer. 229–280.
Cichocka, Aleksandra – Marchlewska, Marta – Golec de Zavala, Agnieszka G. – Olechowski, Mateusz 2016. 'They will not control us': Ingroup positivity and belief in intergroup conspiracies. *British Journal of Psychology.* 107/3, 556–76.
Cohen, Dov – Vandello, Joseph – Rantilla, Adrian K. 1998. The sacred and the social: Cultures of honor and violence. In Gilbert, Paul – Andrews, Bernice (szerk.) *Shame: Interpersonal behavior, psychopathology, and culture.* New York, Oxford University Press. 261–282.
Djilas, Milovan 1958. *Land without justice.* New York, Hartcourt, Brace and Co.
Dömök Csilla 2019. Nation und Nationalität, Volk und nationale Zusammengehörigkeit. *Prague Papers on the History of International Relations.* 2019/1. 67–85.
Dömök Csilla 2019. Minderheiten und Volksgruppen in Europa. *West Bohemians Historical Review.* 2019/2. 263–276.
Erdő Péter 1991. *Egyházjog.* Budapest, Szent István Társulat.
Erős Ferenc 1993. *A válság szociálpszichológiája.* Budapest, T-Twins.
Fromm, Erich 1989. Psychoanalyse und Ethik. In Funk, Rainer (szerk.) *Gesamtausgabe. Bd. II.* München, DTV. 1–157.
Fromm, Erich 1989. Wege aus einer kranken Gesellschaft. In Funk, Rainer (szerk.) *Gesamtausgabe. Bd. IV.* München, DTV.
Fromm, Erich 1957. *Zur Struktur der autoritären Persönlichkeit.* RIAS Berlin rádióinterjú átirata. Berlin-Brandenburg, Kooperativer Bibliotheksverbund.
Fromm, Erich 1993. *Menekülés a szabadság elől.* Ford. Bíró Dávid. Akadémiai, Budapest.
Fromm, Erich 2001. *A rombolás anatómiája.* Ford. Csaba Ferenc – Dankó Zoltán. Budapest, Háttér.
Funk, Rainer 2022. *Bemerkungen zum Problem des Narzissmus. Fromm Forum.* Deutsche Ausgabe, 26, Tübingen (Selbstverlag), 186–194.
Golec de Zavala, Agnieszka G. – Cichocka, Aleksandra – Eidelson, Rick – Jayawickreme, Nuwan 2009. Collective narcissism and its

social consequences. *Journal of Personality and Social Psychology.* 97/6, 1074–1096.
Golec de Zavala, Agnieszka G. 2011. Collective narcissism and intergroup hostility: The dark side of in-group love'. *Social and Personality Psychology Compass.* 5/ 6. 309–320.
Golec de Zavala, Agnieszka G. – Cichocka, Aleksandra – Iskra-Golec, Irena 2013. Collective narcissism moderates the effect of in-group image threat on intergroup hostility. *Journal of Personality and Social Psychology.* 104/6. 1019–1039.
Golec de Zavala, Agnieszka G. – Peker, Müjde – Guerra, Rita – Baran, Thomas 2016. Collective Narcissism Predicts Hypersensitivity to In-group Insult and Direct and Indirect Retaliatory Intergroup Hostility. *European Journal of Personality.* 30/6. 532–551.
Golec de Zavala, Agnieszka G. – Federico, Christopher M. 2018. Collective narcissism and the growth of conspiratorial thinking over the course of the 2016 United States presidential election: A longitudinal analysis. *European Journal of Social Psychology.* 48/7. 1011–1018.
Golec de Zavala, Agnieszka – Dyduch-Hazar, Karolina – Lantos, Dorotytya 2019. Collective narcissism: Political consequences of investing self-worth in the ingroup's image. *Political Psychology.* 40/1. 37–74.
Haller, Reinhard 2019. *Das Böse. Die Psychologie der menschlichen Destruktivität.* Salzburg, Ecowin.
Hartmann, Heinz 1950. Comments on the Psychoanalytic Theory of the Ego. *Psychoanalytical Study of the Child.* 5/1. 74–96.
Heka László 2020. Vérbosszú a kanuni Lekë Dukagjinit szerint. *Jogelméleti Szemle.* 20/4. 43–63.
Hodson, Gordon – Dhont, Kristof 2015. The person-based nature of prejudice: Individual difference predictors of intergroup negativity. *European Review of Social Psychology.* 26/1. 1–42.
Kaufman Scott B. – Yaden, David B. – Hyde, Elizabeth – Tsukayama, Eli 2019. The Light vs. Dark Triad of personality: Contrasting two very different profiles of human nature. *Frontiers of Psychology.* 10. 467.
Kernberg, Otto 2003a. Sanctioned social violence: A psychoanalytic view. Part I. *International Journal of Psychoanalysis.* 84/3. 683–698.
Kernberg, Otto 2003b. Sanctioned social violence: A psychoanalytic view. Part II. *International Journal of Psychoanalysis.* 84/3. 953–968.
Kohut, Heinz 1973. Überlegungen zum Narzißmus und zur narzißtischen Wut. *Psyche.* 27/6. 513–554.

Kosterman, Rick – Feshbach, Seymour 1989. Toward a measure of patriotic and nationalistic attitudes. *Political Psychology,* 10/2. 257-274.
Lambrecht, Amalia Luisa 2020: Mythos, Narzissmus und Macht. In Heinemann, Gabriele (szerk.) *Facetten der Gewalt Reinszenierung und Transformation von Gewalterfahrung.* Gießen, Psychosozial-Verlag. 179–220.
Lasch, Cristopher 1996. *Az önimádat társadalma.* Ford. Békés Pál. Budapest, Európa.
Lyons, Paul A. – Kenworthy, Jared – Popan, Jason 2010. Ingroup identification and grouplevel narcissism as predictors of U.S. citizens' attitudes and behavior toward Arab immigrants. *Personality and Social Psychology Bulletin.* 36/9. 1267–1280.
Marchlewska, Marta – Cichocka, Aleksandra – Łozowski Filip – Górska Paulina – Winiewski Mikolaj 2019. In search of an imaginary enemy: Catholic collective narcissism and the endorsement of gender conspiracy beliefs. *Journal of Social Psychology.* 159/6. 766–779.
Marcuse, Herbert 1971. *Triebstruktur und Gesellschaft.* Frankfurt am Main, Suhrkamp.
Mentzos, Stavros 1994. *Der Krieg und seine psychosozialen Funktionen.* Frankfurt am Main, Fischer.
Moscovici, Serge 1985. *The Age of the Crowd.* Cambridge, Cambridge UP.
Näcke, Paul 1899. *Kritisches zum Kapitel der normalen und pathologischen Sexualitaet.* Berlin, Archiv für Psychiatrie. 32. 356–386.
Paulhus, Delroy L.– Williams Kevin M. 2002. The Dark Triad of Personality. *Journal of Research in Personality.* 36/6. 556–563.
Pitt-Rivers, Julian A. (1965). Honour and social status. In Peristiany, J. G. (szerk.) *Honour and shame: The values of Mediterranean society.* London, Weidenfeld and Nicolson. 19–77.
Pyszczynski, Tom – Solomon, Sheldon – Greenberg, Jeff 2003. Terror management theory: An evolutionary existential account of human behavior. In Pyszczynski, Tom – Solomon, Sheldon – Greenberg, Jeff (szerk.) *In the wake of 9/11: The psychology of terror.* Washington, DC: American Psychological Association. 11–35.
Rastoder, Šerbo 2018. Die Muslime in Montenegro – ein historischer Abriss. *Ost-West Europäische Perspektiven.* 4/1. 292–296. URL https://www.owep.de/ausgabe/2018-4 (Letöltés: 2024. 10. 28)
Saroglou, Vassilis 2002. Religion and the five factors of personality: A meta-analytic review. *Personality and Individual Differences.* 32/1. 15–25.

Schatz, Robert T.– Staub, Erwin – Lavine, Howard 1999. On the varieties of national attachment: Blind versus constructive patriotism. *Political Psychology*. 20/1. 151–174.
Schütz, István 2000. Az albán szokásjog. *Limes*. 41–42/ 2. 185–196.
Scott, Thomas M. 2007. Outwitting the developed countries? Existential insecurity and the global resurgence of religion. *Journal of International Affairs*. 61/1. 21-45.
Searls, Damion 2018. *Rorschach*. Budapest, HVG Könyvek.
Shatan, Chaim 1983. Militarisierte Trauer und Rachezeremoniell. In Modena, Emilio – Passett, Peter (szerk.) *Krieg und Frieden aus psychoanalytischer Sicht*. Stroemfeld, Roter Stern. 220-249.
Shay, Jonathan 1994. *Achill in Vietnam*. Hamburg, Hamburger Edition.
Simon, Robert 2002. Distinguishing trauma-associated narcissitic symptoms from posttraumatic stress disorder. A diagnostic challenge. *Harvard Review of Psychiatry*.10/1. 28–36.
Sohn-Rethel, Alfred 1978. *Warenform und Denkform*. Wien, Europa Verlag.
Stolorow, Robert 1986. Toward a Functional Definition of Narcissism. In Morrison, Andrew P. (szerk.) *Essential papers on narcissism*. New York, University Press. 197–209.
Stückler, Andreas 2014: Gesellschaftskritik und bürgerliche Kälte. *Soziologie*. 43/3. 278–299.
Szép, Anna – Mirnics, Zsuzsanna – Ferenczi, Andrea – Kövi, Zsuzsanna 2018. A Sötét Triád idő- és személyiségprofilja. *Psychologia Hungarica Caroliensis*. 6/1. 58–91.
Tajfel, Henry & Turner, John C. 1986. The social identity theory of intergroup behaviour. In Worchel, S. – Austin, W. G. (szerk.) *Psychology of intergroup relation*. Chicago, Hall Publishers. 7–24.
Vinnai, Gerhard 2011. Psychologische Kriegstheorien: Psychoanalytische Konstruktionen zum Krieg. In Jäger, Thomas & Beckmann, Rasmus (szerk.) *Handbuch Kriegstheorien*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften. 36–44.
Volkan, Vamik D. 2003. Large-group identity: Border psychology and related societal processes. *Mind and Human Interaction*. 51/3. 49–76.
Volkan, Vamik – Ast, Gabriele 1994. *Spektrum des Narzissmus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
Webber, David – Babush, Maxim – Schori-Eyal, Noa – Vazeou-Nieuwenhuis, Anna – Hettiarachchi, Malkanthi – Bélanger, Jocelyn J. (2018). The Road to Extremism: Field and Experimental Evidence That Significance Loss-Induced Need for Closure Fosters Radicalization. *Journal of Personality and Social Psychology*. 114/2. 270–285.

Weyand, Jan 2001. *Adornos Kritische Theorie des Subjekts. Kritische Studien*. Lüneburg, Zu Klampen.
Wirth, Hans-Jürgen 2015. *Narzissmus und Macht. Zur Psychoanalyse seelischer Störungen in der Politik*. Gießen, Psychosozial Verlag.
Zana, Katalin – Bakó, Tihamér 2018. The Vehicle of Transgenerational Trauma: The Transgenerational Atmosphere. *American Imago*. 75/2. 271–285.
Zimmermann, Peter 2006. *Minima Therapeutica. Zur Aktualität Adornos Gesellschaftstheorie. Doktori disszertáció*. Bern, Universität Bern.

Kisantal Tamás

„...GYORS, FÜRKÉSZ TEKINTET"

Az auschwitzi szelekció gyakorlata és emlékezete

A koncentrációs táborokról szóló legtöbb visszaemlékezésnek van egy bevett forgatókönyve. Rendszerint a holokauszt előtti életút rövid leírásával kezdődnek, aztán a háború kitörésével járó változások kerülnek szóba, majd a gettósítás, a deportálás és a táborba tartó vonatút leírása következik. A megérkezés jelenete és az utána sorra kerülő szelekció külön hangsúlyt kap: az emlékezők felidézik, ahogy az érkezőket sorba állították, majd egyenként egy katonaruhás német orvos elé kellett járulniuk, aki egy gyors pillantással, esetleg egy-két kérdéssel eldöntötte, ki melyik oldalra álljon. Vagyis azt, hogy mi lesz a sorsa: egyből a gázkamrába kerül, vagy még munkaképesnek tekintik (legalábbis egyelőre). Az Auschwitz-Birkenau rámpáján játszódó szelekciók főszereplője általában dr. Mengele, a legtöbb túlélő őrá emlékszik (vagy vél emlékezni): egy fiatal, jóképű és udvarias férfira, aki munkája közben valamilyen operaáriát vagy a *Kék Duna keringőt* fütyörészi, és unott mozdulatokkal, mindösszesze kezével vagy a nála lévő pálcával mutogatva dönt életről és halálról. A túlélők számára a szelekció a táborba lépés első állomását jelentette, a legtöbb fogolynak azonban végpont lett, hiszen innen egyenesen a gázkamrába vezetett az útjuk.

Tanúvallomások és források alapján tudjuk, hogy a szelekció nagyon gyorsan zajlott le, a legtöbb fogoly akkor még fel sem foghatta a tétjét. Utólag viszont jelentőséget nyert, nemcsak azzal, hogy az illető életben maradt, hanem, mivel a legtöbben ekkor vesztették el szeretteiket, akiket az orvos a másik oldalra küldött. Figyelemre méltó, hogy 1945-ben a magyar köznyelvben rövid ideig meghonosodott egy kifejezés a „meghalt" szinonimájaként: a „balra ment", amely egyértelműen a szelekcióra utalt (Fedor 1945). A személyes, életrajzi okon túl bizonyára egy másik indok is közrejátszhatott abban, hogy a szelekció a kollektív holokausztemlékezet kiemelt részévé vált. Ugyanis a holokauszt számos esszenciális tulajdonsága összpontosul benne: kegyetlensége, mechanisztikussága, valamint az esemény és annak emlékezete közötti szakadék – hiszen az esemény valódi súlya és

jelentése csak utólag, a későbbi tudás felől válik ismertté. Elmondható, hogy a szelekció jelenete is „holokausztikonként" funkcionál. A terminust Oren Baruch Stier vezette be 2015-ös könyvében, rámutatva, hogy a holokausztta kapcsolatos kortárs ismeretek bizonyos kulturálisan közvetített elemekből formálódnak. Ez a közös ismeretanyag nem feltétlenül azonos a történeti tudással, sőt rendszerint eltér attól, mivel lényege éppen az, hogy különböző kulturális közegek és emlékezeti médiumok közvetítésével sajátítjuk el, amelyek közben átformálják, megmunkálják az eseményt. Vagyis egy holokausztikon, miközben az adott történés képi formája, önmagában hordozza annak emlékezettörténetét, az adott tárgyhoz vagy jelenséghez kapcsolódó kulturális attitűdöket és jelentésátalakulásokat is. A szerző négy ilyen „holokausztikont" vizsgált: a deportáltakat szállító vasúti vagon tárgyát, az „Arbeit macht frei" feliratot, Anne Frank alakját, valamint a hatmilliós számot (Stier 2015).

Tanulmányom célja a szelekció mint holokausztikon vizsgálata, elsősorban az eseményt övező kulturális diskurzusokra helyezve a hangsúlyt. Így az alábbiakban előbb a szelekció tevékenységét igyekszem röviden elhelyezni a náci diskurzusrendszer egészében, majd az eseménnyel kapcsolatos utólagos értelmezésekre koncentrálok, vagyis arra, ahogy a koncentrációs tábor egyik, a náci gondolkodásmódból következő gyakorlati tevékenysége a holokausztot követően mitizálódott és újabb jelentésekre tett szert.

1. A szelekció mint orvosi tevékenység

Auschwitzban a szelekciót elsősorban orvosok végezték, sőt maga a tevékenység a legfőbb tábori orvosi feladatkörök közé tartozott. Ez felülről megszabott elv volt, amelyet a lágerkomplexum főorvosa, Eduard Wirths maradéktalanul érvényesített, olyannyira, hogy, bár nem lett volna kötelessége, személyesen is részt vett a szelekciókban. Mi több, az auschwitzi doktorok e privilégiuma egyes források szerint Wirths és a katonai vezetők közti súrlódásnak is köszönhető: mivel szorosan hozzátartozott az orvosi jogkörhöz és tekintélyhez, kínosan ügyeltek, hogy hatáskörükben is tartsák. 1944 tavaszától a magyar transzportok folyamatos dömpingje révén olyan mennyiségű ember érkezett Auschwitzba, hogy a szelektálás rendje is változott, sokkal mechanisztikusabbá vált, és az orvos döntéshozói szerepe már inkább a felügyelői funkcióra korlátozódott (Lifton 1998. 173–177).

Maguk az orvosok a szelekciót a mindennapi munkájuk részének, az adott helyzet szükséges tartozékának tekintették. A legtöbben későbbi visszaemlékezéseikben hangsúlyozták, hogy ott, a tábori körülmények között a szelekció normális, természetes műveletnek számított. Sőt, olykor igen kicsavart logikával próbálták megindokolni akkori tevékenységüket a „parancsra tettem" bevett magyarázatát az orvosi kötelesség évezredes hagyományával összekapcsolva. Például sok évtizeddel a háború után lejátszódott egy titkos találkozás a Brazíliában bujkáló Mengele és felnőtt fia, Rolf között. Az ekkor már jogászként tevékenykedő Rolf Mengele beszámolója szerint szembesíteni akarta apját tetteivel, aki azonban zavaros önmentegetésbe kezdett:

> Véleménye szerint őt nem terheli személyes felelősség a táborban történtek miatt. Elmondta, hogy nem ő „találta ki" Auschwitzt, a tábor már létezett, amikorra odakerült.
> Szerinte segíteni akart a foglyokon, de kicsi volt a mozgástere. A szelekciókkal kapcsolatban kijelentette, hogy úgy működött az egész, mint a hadikórházaknál. Ha tíz súlyosan sebesült katonát hoztak be, az orvosnak szinte pillanatok alatt el kellett dönteni, kit operáljon meg először. Egyvalakit kiválaszt, egy másiknak szükségképpen meg kell halnia. Apám azt kérdezte: „Mit kellett volna tennem, amikor az emberek megérkeztek az állomásra? Hiszen mindenféle betegséget hordoztak, félig már halottak voltak!" Kijelentette, hogy el se tudjuk képzelni az ottani körülményeket. Be kellett sorolnia, hogy kik „munkaképesek" és kik „munkaképtelenek". Állítása szerint a lehető legtöbb embert igyekezett „munkaképessé" nyilvánítani.
> Apám megpróbált meggyőzni, hogy tulajdonképpen tízezreket mentett meg a biztos haláltól. Mint mondta, nem ő rendelte el az elgázosítást, nem is tehetett róla. Sőt, szerinte az ikrek, akiket kiválogatott, neki köszönhették az életüket. (Idézi: Posner – Ware 2000. 279.)

Nem is annyira Mengele érvelésének képtelensége érdekes itt, inkább az, ahogy auschwitzi dicstelen tevékenységét az orvosi kötelességével próbálta összekapcsolni. Szerinte a tábor fő funkciója eleve a megsemmisítés volt, így a szelekció során alapvetően nem embereket küldött a halálba – hiszen minden odaérkező halálra ítéltetett –, hanem az általa megfelelő sorba állítottak lehetőséget kaptak életük fenntartására. Következésképp, a szelektáló tulajdonképpen nem

tett mást, mint életeket mentett, akinél lehetett, meghosszabbította a halálig tartó időt – vagyis az alapvető orvosi feladatot teljesítette.

Bármennyire is kicsavart és önmentegető Mengele magyarázkodása, mégis arra utal, hogy saját gyakorlatát a háború után az orvosi feladatkörhöz és etikához kapcsolta. Ez azonban nem a lágerbeli (vagy tágabban a Harmadik Birodalomhoz kötődő), hanem a – jobb híján nevezzük így „common sense"-jellegű – tudományos és morálrendszer volt, amelynek központi része a hippokratészi eskühöz kapcsolt „nil nocere" („ne árts") elve. Már az 1946–47-ben lebonyolított nürnbergi orvosperben a vádlott náci doktorok szemére vetették az elv megsértését (vö. Freyhofer 2004. 53), ám Mengele érvelése szerint ő mégiscsak ezt követte, hiszen a szelekció során valójában „megmentette", akit lehetett.

A továbbiakban azt akarom néhány példán keresztül kimutatni, hogy a náci korszakban meggyökerezett és a koncentrációs táborban alkalmazott politikai-biológiai szemléletmódnak – saját szempontjából – logikus megnyilvánulása volt a szelekció. És az is, hogy ezt orvosok végezték, bizonyára nem csak (és talán nem elsősorban) szakmai okból, hiszen a „vizsgálat" oly rövid ideig tartott, és annyira felületes volt, hogy bármelyik tiszt vagy katona csinálhatta volna. Leggyakrabban csupán egy gyors pillantással mérték fel az adott fogoly egészségi állapotát, és legfeljebb az illető korára vagy foglalkozására kérdeztek rá. A tábor perspektívájából a szelekció alapvetően adminisztratív és gyakorlati jelentőségű volt, hiszen mindössze egy kérdést kellett eldönteni: hogy a szelektálandó személy *azonnali* megsemmisítése a célszerű, vagy jelen állapotában használható-e *még* rabszolgamunkásként. Persze az, hogy mindezt az orvos végezte, a feladatkörből származó tudás- és autoritásjelleghez kötődött. Mondhatjuk, a szelekció a Foucault által elemzett, az orvosi tekintet megszületését a felvilágosodás idején kibontakozó racionalizációs és fegyelmező eljárások keretébe helyező folyamat végpontja és egyben kifordítása is (vö. Foucault 2000). A lágerben az orvosi tekintet az abszolút autoritás, aki külső jegyek alapján az „egészséges kontra beteg" bináris hierarchiába állítja az elé kerülő foglyot. Ám itt a „betegség" fogalma sokkal kiterjedtebb volt, hiszen azokat jelölte, akiket a tábor ideiglenesen sem tud használni. Vagyis a „betegség" minden olyan kategóriát magába foglalt, amely kívül esett a láger társadalmi rendjén, abban nem elhelyezhető (és ezért oda be sem engedhető): az egészséges, „ép" állapothoz kapcsolt emberi korhoz nem tartozást (ennek alsó határát 16, a felsőt pedig 40 évben határozták meg), a testi fejlettség anomáliáit, a munkaképesség korlátozottságát.

Ebből a szempontból a tábori szelekció, valamint az „egészséges kontra beteg" hierarchiája a náci gyakorlathoz kapcsolódó egyéb szelekciós tevékenységekkel rokon. Visszafelé haladva, első lépésben a holokauszt gyakorlati megvalósításának alapjául szolgáló eutanáziaprogrammal, vagyis a társadalom egésze szempontjából használhatatlannak vagy károsnak tekintett „egyedek" elkülönítésével és kivégzésével. Mint ismeretes, a nemzetiszocialista állam 1939 őszétől folytatott „T4" elnevezésű projektje (az elnevezés a művelet központi helyének, a berlini Tiergarten Strasse 4-es számú épület – egy elkobzott egykori zsidó villa – címének rövidítése) testi vagy szellemi fogyatékosok begyűjtését és megsemmisítését célozta, az itt kifejlesztetett módszereket alkalmazták a megsemmisítőtáborokban (Friedlander 1995). Vagyis itt is ugyanaz a hierarchia érvényesült, és a beteg itt is a társadalom szempontjából káros elemet jelentette. De eggyel hátrébb lépve kiterjeszthetjük a kört a nürnbergi törvények, illetve az ezek mögött lévő náci faji ideológia oppozícióalapú szemléletmódja felé. Felesleges lenne hosszan ecsetelni a náci antiszemitizmus gondolatrendszerét, amely a zsidóságot a társadalom egészéből kiszelektálandó, a közösség szempontjából idegen, haszonnal nem bíró, sőt egyenesen káros elemnek tekintette. Amit azonban érdemes kiemelni, hogy mindez erőteljesen összekapcsolódott egy *biológiai* jellegű beszédmóddal és képiséggel. A német történész, Alex Bein a zsidóság „parazita" jellegét hangsúlyozó diskurzus szemantikáját vizsgáló tanulmányában számos forrást megidézve mutatta ki, ahogy a nacionalizmus „néptest" (*Volkskörper*) diskurzusában az antiszemita jellegű koncepciók a zsidóságot élősködőnek, a testet veszélyeztetőnek, sőt olykor egyenesen betegségnek tekintették. Az analógia már a 19. században megjelent, a nácizmus időszakában pedig uralkodó nézetté vált. Egy 1941-es pamflet például nyíltan összekapcsolta a társadalmi és a biológiai szférákat:

> A test magasan fejlett „állam", és alkotósejtjeit olyan baktérium jellegű paraziták támadják, amelyek maguk nem képesek államot alkotni. Ezek a baktériumok azonban a testben élnek, osztódnak és bizonyos részekhez kapcsolódva kiválasztják mérgeiket, olyan testi reakciókat váltva ki, amelyek szépen összevethetők a hasonló forrásokból kifejlődő nemzetek életének belső folyamataival. Az így megtámadott testnek le kell győznie a beléhatolt baktériumokat, máskülönben azok győzik le őt. Mihelyst a test győzelmet aratott, saját érdekében teljes

környezetét baktériummentessé kell tennie, hogy ilyen fertőzés ne következhessen be többé. (Idézi Bein 1964. 26.)

Vagyis ebből a szempontból a zsidóság maga a fertőzés, a néptest megtisztítása pedig – így a zsidók és egyéb alsóbbrendűnek (és így károsnak tekintett) elemek kiválasztása, eltávolítása (a manapság holokausztnak nevezett eseményegyüttes) – orvosi feladat.

Mindez persze szoros összefüggésben állt a náci ideológia minden szinten megnyilvánuló biologizmusával: például a bajor kabinetminiszter, Hans Schemm az 1930-as években a nemzetiszocializmust „alkalmazott biológiának", Rudolf Hess „alkalmazott fajelméletnek" nevezte, egy korabeli lap pedig egyenesen a német nép orvosaként aposztrofálta Hitlert (Proctor 1988. 62). Közismert a náci fajelmélet és az eugenika kapcsolata, ahogy az eszmerendszer darwini gyökereit is alaposan feltárták már (bővebben lásd: Proctor 1988. 10–45). A darwinizmus szelekcióelmélete természetesen erős átértelmezéseken ment keresztül, de talán nem túlzás kijelenteni, hogy a náci gondolkodás és gyakorlat minden szintjén jelentkezett az egészséges, életerős, normális és a betegnek, károsnak vagy abnormálosnak tekintett egyedek elkülönítésének elve. Jó példa a normális–abnormális oppozíció kiterjesztésére az 1937-es müncheni *Entartete Kunst* („elfajzott művészet") elnevezésű kiállítás. Mint ismeretes, a nácik ezen a tárlaton gyűjtötték össze az elfajzottnak, betegesnek tekintett korabeli művészeti törekvések alkotásait – azaz a századelő avantgárd, modernista műveit. Maga az „Entartung" (elfajzás, degeneráció) kifejezés eredetileg Max Nordau 1893-ban kiadott könyve révén terjedt el, amelyben a szerző Cesare Lombroso természettudományos-biológiai degenerációfogalmát alkalmazta a századvég kultúrájára és művészetére (a szerző magát a könyvet is Lombrosonak ajánlotta, vö. Nordau 1895. vii–ix). Ironikus, hogy Nordau zsidó származású gondolkodó volt, ám biológiai elveken nyugvó kultúr- és művészetkritikája oly nagy hatással bírt, hogy a nácik is felhasználták, immár a „degenerált művészet" fajbiológiai gyökereire utalva (Barron et al. 1985).

A náci politikában az egészséges–beteg (vagy normális–abnormális) oppozíció nemcsak a betegek kirekesztését jelentette, hanem az egészség promotálását is. Közismert, hogy az *Entartete Kunst*-kiállításnak nyílt egy „ellentárlata" is *Große Deutsche Kunstausstellung* (Nagy német művészeti kiállítás) címmel szintén 1937-ben Münchenben, erre azonban ironikus módon jóval kevesebben voltak kíváncsiak, mint az „elfajzottakra". Az egészséges életmód propagálása mutatkozott meg a náci test- és sportkultuszban, vagy talán kevésbé közismert, hogy a korszak Németországában erőteljes dohányzásellenes propagandát folytattak. Ennek retorikája az eugenikai és fajhigiéniai diskurzusból származott: a dohányzás elkorcsosítja a fajt, elrothasztja a civilizációt, és sokszor betegséganalógiák (járvány, pestis, stb.) is kapcsolódtak hozzá. Mi több, a dohányzást időnként a zsidósággal is összefüggésbe hozták, kiemelve, hogy elsősorban a zsidók terjesztik e kártékony szokást (Proctor 1999. 179). Emellett, évtizedekkel a későbbi amerikai tudományos vizsgálatokat megelőzve, államilag támogatott kutatásokkal igyekeztek bebizonyítani a dohányzás és a tüdőrák összefüggését.

Vagyis a náci tudomány és politika sokkal mélyebb és ellentmondásosabb viszonyban állt egymással, mint első pillantásra látszik. A közvélekedés hajlamos a két terület kapcsolatát egyirányú hatalmi viszonynak tekinteni, ahol a politika és ideológia szimplán rátelepedett a tudományra, átalakította és korrumpálta azt. Némiképp cizelláltabban, de ez az előfeltevés érvényesült Robert Jay Liftonnak a náci doktorokról szóló nagy hatású pszichohistóriai könyvében kifejtett „énkettőződés" elméletében is, amely szerint a koncentrációs táborbeli orvosoknál „az én két egésszé vált szét, úgy hogy a rész-én egész énként tudott működni" (Lifton 1998. 413). Az amerikai pszichológus ezzel próbálta magyarázni azt a látszólag paradox jelenséget, hogy orvosok, akik az emberi élet védelmére esküdtek fel, Auschwitzban a szelekciótól az emberkísérletekig folyamatosan embertelen tetteket hajtottak végre. A teória szerint a lágerorvosok énvédő mechanizmusa mintegy leválasztotta magáról a „benti" személyiséget, így dolgozva fel a hippokratészi esküvel etikai ellentmondásban álló mindennapi tetteit. A könyv nagy sikert aratott, történészi körökben azonban többen kritizálták, leginkább a módszertanából adódó leegyszerűsítő szemlélete miatt. Bírálói szerint ugyanis Lifton igen redukálva használt korabeli forrásokat, könyve javarészt az egykori doktorokkal folytatott interjúira támaszkodik, akaratlanul átvéve az elkövetők visszavetítő, önmentegető szemléletét (vö. Freyhofer 2004. 6–7). Emellett a náci orvosok tetteinek a szakma valódi (értsd: nem náci) képviselőinek tevékenységétől való ilyen éles elkülönítése az említett, a tudomány és az ideológia szétválaszthatóságát elfogadó szemléletből adódik. Ám mint Robert Proctor egy tanulmányában kifejtette, ez az oppozicionális logika hibás, sokkal komplexebb, szimbiotikus kapcsolat figyelhető meg a két terület között. Még az sem állja meg a helyét, hogy az orvosi etika teljes mértékben negligálódott volna, inkább speciális, a náci diskurzus szempontjából következetes etikai gyakorlatrendszer érvényesült, amelyben alapvetően az állam

(azaz a politikai test) mércéi határozták meg a tudományos gyakorlatot és moralitást (Proctor 2000).

Tehát a koncentrációs táborba érkezést követően végrehajtott, alapvetően gyakorlati célokat szolgáló válogatás egy olyan diskurzusrendszer szerves része volt, amelynek egyik központi eleme a szelekció: a nácizmus testtel és betegséggel kapcsolatos gyakorlatainak legfőbb célja a káros elemek kiválasztása és a (társadalmi, illetve biológiai) test megtisztítása volt. Az orvosi részvétel és felügyelet nemcsak praktikus szempontból számított fontosnak – sőt, ahogy említettem, nem is elsősorban, hiszen az esemény gyors lebonyolítása nem tett lehetővé körültekintő vizsgálatot. A szelekció a táborba való bebocsáttatás alappróbája, ahol a hatalom még egyszer, immár szemtől-szembe végezte el azt az aktust, amelyen a foglyok már többször is átestek. Zsidóként, romaként vagy más „nem kívánatos" elemként ugyanis addigra kiszelektálódtak a néptestből, betegnek, sőt egyenesen kórokozónak tekintettként, hogy most az orvos elé kerülve még egyszer felmérjék, tudnak-e bármi hasznot hajtani a lágerbeli társadalmi rendszernek, vagy az azonnali megsemmisítés az egyetlen (náci szempontból) racionális megoldás. E szimbolikába az elgázosítás is beleilleszthető, hiszen a Zyklon B-t eredetileg fertőtlenítő- és rovarölő szerként használták. Természetesen tisztában vagyok vele, hogy a Zyklont praktikus okokból vetették be, hosszú folyamat eredményeként lett pont ez az alkalmazott módszer, és nem jelképes funkciója, hanem olcsósága, a tömegpusztítás hatékonysága volt az alapvető szempont. A mérges gáz példája inkább azért lehet lényeges, mert, konkrét szándéktól függetlenül, ugyanabban a diskurzusban működött a zsidósággal kapcsolatos bánásmód minden eleme: az elpusztítás, a szelekció, a deportálás és a megkülönböztetés ugyanarra a politikai biológiára épült.

2. A szelekció emlékezete

Ahogy a bevezetőben írtam, a háború utáni visszaemlékezésekben a szelekciójelenet hangsúlyos szerepet kap, sőt annál kiemeltebbet, minél nagyobb időbeli távolság választja el az alanyt a holokaussztól. Arról is volt szó, hogy a legtöbb túlélő dr. Mengelét nevezte meg szelektáló orvosként, ám ez minden bizonnyal a későbbi emlékezet kulturális meghatározottságának köszönhető, hiszen konkrét források nem utalnak arra, hogy többször végezte volna e tevékenységet, mint kollégái (Marwell 2020, Loc. 1305). Mengele figurája Magyarországon

kezdettől, Nyugaton pedig nagyjából az 1950-es évek végétől azonosult *a* náci doktor karakterével. Sokféle ok vezetett erre, például, hogy az egykori orvos nem került az igazságszolgáltatás kezébe, haláláig bujkált, így – többek közt az 1960-as évek nácivadász akciói révén kapott folyamatos publicitás révén – figuráját állandó rejtély övezte (bővebben: Kisantal 2020. 89–115; Kisantal 2022). Másrészt, Mengele nemcsak (és kezdetben nem is elsősorban) szelektálóként vált hírhedtté, hanem emberkísérletei révén, így egyszerre testesíthette meg a náci brutalitással és a morális alapjától megfosztott tudománnyal kapcsolatos kulturális szorongásokat.

Talán nem túlzás kijelenteni, hogy a szelekció emlékezete mitizálódott, és a túlélők vallomásaiban, illetve számos műalkotásban szekularizált és kifordított utolsó ítéletként jelent meg, ahol az orvos végső bíróként egyeseket életben hagy, míg másokat kárhozatra küld. Már a szelekciót bemutató korai képzőművészeti munkákban megfigyelhető egy, erre a szimbolikára utaló ábrázolásmód. Az orvos a nézőnek háttal áll, arcát nem láthatjuk, csak a vele szemben lévő foglyokat, akik ítéletre várva rémülten figyelik a doktor mozdulatát. Ilyen beállítás látható például a belorusz-szovjet művész Zinowij Tołkaczew 1945-ben kiadott albumának *Skazane* (Elítélt) című képén, valamint Lukács Ágnes 1946-os kötetének *Megérkezés* című rajzán (Tołkaczew 1945. 19; Lukács 1946. 1). Kettejük közül egyébként csak a magyar művész élte át (és túl) a szelekciót, Tołkaczew a szovjet hadsereg katonájaként vett részt Auschwitz felszabadításában. Az utolsó ítélet-analógia konkrétan megjelenik egy pár évtizeddel későbbi elemzésben, a lengyel pszichiáter, Antoni Kępiński cikkében (Kępiński 2017). Mengele ragadványneve, a „halál angyala" is a mitizálásról árulkodik, és minden bizonnyal később kapta, legalábbis nem találtam korabeli forrásokban utalást a névre. Sőt, például Lengyel Olga eredetileg 1946-ban megjelent tanúságtételében, az *Öt kéményben* szerepel ugyan a „halál angyala" elnevezés, de nem Mengelét, hanem a hírhedt auschwitz-birkenaui felügyelőnőt, Irma Gresét jelöli (Lengyel 2021. 98).

A szelekcióra való túlélői visszaemlékezésekben többféle stratégia érvényesül. Van némi különbség az *oral history*-interjúk közvetlenebb emlékezői attitűdje és a memoárírók narratívája között. Az interjúk alanyai legtöbbször az esemény gyorsaságát, a retrospektív megértett veszteséget hangsúlyozzák.

> Hirtelen körülnéztem és senkit sem láttam a családomból. Egyedül voltam. Sorban álltam, és egyszer csak a szelektáló

SS-tiszt előtt találtam magam. Aznap dr. Mengele volt, aki Isten hatalmát kapta, hiszen bármelyik irányba mutathatott az ujjával: az erős, fiatal férfiaknak balra, a gyerekek, a csecsemők, az öregek, a nyomorékok egyenesen a krematóriumba, a fiatal nők pedig jobbra (Gross 1983).

Aztán oda kellett mennünk Mengele elé. Emlékszem rá, elegánsan nézett ki, makulátlan egyenruhában, fényes csizmában. Halálra rémültem, és láttam, hogy apámat a másik oldalra állította. Nem tudtam, mi lesz velem. Mengele asztalához mentem, aki ujjával balra vagy jobbra mutatott. A bal az azonnali halált, a gázkamrát jelentette. Ha jobbra küldött, még élhettünk kicsit. Kérdezte, hány éves vagyok. Azt mondtam, tizenöt. Jobbra mutatott, anyámat és a tizenkét éves húgomat pedig balra küldte (Freeman 1985).

...csoportokat kellett alkotnunk, hogy pár SS-tiszt elé járuljunk. [...] Később megtudtam, hogy egyikük a hírhedt dr. Mengele volt [...] Bár már jó pár éve tartott a háború, mindannyian jól táplálttnak, szinte elegánsnak tűntek egyenruháikban. Aztán ez az SS-tiszt kérdezett bizonyos dolgokat, hogy hány évesek vagyunk, mi a szakmánk, milyen az egészségi állapotunk, majd a kezével vagy inkább csak a hüvelykujjával balra vagy jobbra mutatott, ami azt jelentette, szóval a jobb az élet volt, a bal pedig a halál. A gyerekek és a gyerekes asszonyok [...] Észrevettük, hogy speciális teherautókra rakják őket, egyikünk sem tudta, mi történik majd velük. Láttam az induló SS-teherautókat, a feleségem [...] Valahogy volt egy kis hely a teherkocsi végén, tudtunk egymásnak integetni. Ekkor láttam utoljára (Wollheim 1992).

Számos hasonló interjúrészletet lehetne idézni, és szinte mindegyikben megfigyelhető, hogy egyszerre két nézőpont érvényesül: a beszélő megidézi egykori, a körülötte zajló eseményeket zavartan szemlélő énjét, valamint mostani önmagát, aki már érti a szelekció jelentőségét, átérzi a veszteséget, sőt sokszor a szégyent, amiért ő életben maradt, míg szeretteit a gázba küldték. Az emlékező én megfigyelései már a mitizálódás nyomait is tartalmazzák: az orvos „Isten hatalmát" kapta, és természetesen mindig Mengele volt az (a harmadik idézett példánál egyébként biztosan nem lehetett ő, ugyanis az interjúalany, Norbert Wollheim 1943 márciusában került Auschwitzba, Mengelét pedig csak 1943 májusában vezényelték oda). A nyomtatásban megjelent memoárok esetében a szelekció eseménye gyakran még hangsúlyosabb, és a mitizálódott elemek is sokkal erősebbek. Sokszor külön fejezetet kap a szelekció, a fejezetcímben is utalnak az eseményre vagy Mengele figurájára (esetleg a „halál angyala" elnevezésre), de az is előfordul, hogy a lineáris időrendet megbontva ez lesz a nyitókép, a Mengele-jelenettel indul a könyv, hogy ez után ugorjon vissza az időben, bemutatva az előtörténetet (lásd például: Greenfield – Hall 2014; Stern Fischer–Tóth 2019). Ebben minden bizonnyal szerepet játszhatott a kiadói szerkesztők (vagy, mint például a Greenfield – Hall-könyv esetében a túlélő-emlékezővel együtt dolgozó profi író) döntése, hogy az emlékezésfolyamot a befogadói-piaci igényekhez igazítva formálják könyvvé. A mitizálódás erősen jellemző a holokausztot ábrázoló irodalmi szövegekre és filmekre is, ahol az érkezés és a szelekció a „táborba való beavatás"-történet első eleme. E liminális helyzetben az orvos dönti el, ki méltó arra, hogy belépjen a lágerbe, ahol megfosztják előző életének attribútumaitól, nevétől, hajától, ruhájától, egyéniségétől és emberből kopasz, számmal ellátott egyeddé, lágerlakóvá válik.

E mitizálódás azonban a szelekció átértelmeződésével járt, és az önkényesség, az öncélú kegyetlenség hangsúlyozódott benne. Ez annyiban fontos, mert így az esemény és a holokauszt előző fejezetben felvázolt diszkurzív összefüggését más szinten fogalmazza újra, ahol az elkövető kegyetlensége és önkénye válik központivá. Barcsi Tamás szerint a holokausztban a barbárság és a modernségre jellemző racionalizáció *egyszerre* működött: a felügyeleti intézmények, bürokratikus rendszer, szervezés stb. civilizációs sémái kiüresített formájukban segítették elő a társadalomban mindig jelenlévő embertelen tendenciák érvényesítését (Barcsi 2023. 165). Éppen ez a párhuzamosság, a kegyetlenség racionalizációja, „logikussá" és „civilizálttá" tétele a holokaussztapasztalat egyik legfájóbb és legnehezebben emészthető része, és az emlékezet éppen ezt igyekszik feldolgozhatóvá tenni – nem egyszer torzítással, mitizálással, adott kulturális emlékezeti sémák érvényesítésével. A holokausztfelejtés nemcsak az események emlékezetének hiányával működik, hanem leegyszerűsítő tendenciák érvényesítésével is. Például abban, hogy a náci orvosok az öncélú szadizmus és az ideológia megfertőzte áltudomány képviselőiként vagy Mengele személyében egyenesen démonként, a „halál angyalaként" értelmeződtek. Holott, ahogy a korábbi alfejezet példái mutatják, sokkal bonyolultabb összefüggés volt a korszakban tudomány és politika között, sőt például Mengele hírhedt emberkísérletei is a német akadémiai diskurzusba ágyazódtak, legfőbb vizsgálati té-

mái (ikerkutatás, törpenövés, szemszín) a kortárs genetika releváns területeinek számítottak. Birkenau táborát az orvos valószínűleg olyan lehetőségnek tekintette, ahol „hagyományos" etikai megkötések nélkül végezhet bizonyos kutatásokat a leendő habilitációjához (Marwell 2020). A szelekció emlékezete és reprezentációja egyrészt kiemeli annak jelentőségét, és – az áldozati oldalról érthető módon – a veszteséget helyezi előtérbe. Másrészt azonban leegyszerűsíti az eseményt, mivel az elkövetői oldal intencionalitására összpontosít, vagyis arra, hogy az adott orvos (Mengele, a „halál angyala") döntött, saját egyéni ítélete alapján engedett élni vagy küldött azonnali halálba valakit. Tévedés ne essék, nem az elkövetői oldal felelősségét akarom kisebbíteni, hanem azt hangsúlyozni, hogy a szelekció a náci gondolkodásrend szerves elemeként, automatikus, adminisztratív logika alapján működött – és legfőbb elve éppen az emberi tényező kiiktatása volt. Hiszen az orvos nem emberekként, egyéni életekként tekintett a szelektálandókra, hanem már eleve ember alatti kategóriába sorolt egyedekként, akiket (vagy – náci perspektívából – amelyeket) csak gyakorlati szempontból kell osztályoznia: egészséges kontra beteg; ideiglenesen használható kontra alkalmatlan. Vagyis a szelektáló tekintete a totálisan kiüresített orvosi tekintet: csak a „tünetekre" figyel, s ezek alapján osztályoz.

Tanulságos a szelekció értelmezése szempontjából összehasonlítani Kertész Imre *Sorstalanságát* (1975) a regény Koltai Lajos rendezte filmadaptációjával (2005). Utóbbiban koncentráltan megvan minden, ami a holokauszt mitizálódott, populáris emlékezetére jellemző. Az érkezési jelenetben hosszan látható, amint a foglyok egymás mögött állva várják, hogy a szelekciót végző tiszt elé járuljanak. A megalapozó beállítás nagytotálja egy az egyben az Auschwitz Album szelekciót megörökítő híres fényképét imitálja,[58] vagyis az utóemlékezet révén kelt valósághatást. A fotó megidézésével egy közvetített, másodlagos emlékezetet mozgósít a nézőben, és e kontextusba helyezi a következő jeleneteket (az utóemlékezetről lásd: Hirsch 2014). Ezután a sorban álló zsidókat és Köves Gyurit mutatja a kamera, majd az ő szemszögéből pillantjuk meg az orvost, aki itt nem a beszámolókban emlegetett jóképű, elegáns doktor, hanem egy sovány, már-már halálfejszerű figura. Félközeliben, alulról látjuk, az elé lépő gyerek perspektívájából, hogy még jobban hangsúlyozódhasson félelmetessége. A jelenet végig azt sugallja, hogy nemcsak mi, nézők ismerjük

[58] Erről az 1944-es fotóról van szó: https://collections.ushmm.org/search/catalog/pa8528 (Letöltés: 2024. 10. 28.).

pontosan az esemény tétjét, hanem a foglyok is. Félve lépnek az orvos elé, aki a Moskovics nevű szemüveges kisfiút balra küldi, a gyerek pedig kétségbeesetten és vágyakozva néz vissza a többiekre. Ezután Köves jön, akit az orvos hosszan néz és „megvizsgál": kezével lehúzza a bőrt a szeme alatt, majd némi mérlegelés után jobbra engedi. A jelenet profin felépített, éppen ez a legnagyobb problémája: gyakorlatilag pontról pontra mozgósítja a korábbi populáris holokausztreprezentációk elemeit. Az orvos végzetszerű figura („a halál angyala"), szeszélyén, kegyetlenségén múlik, kit küld halálba és kit enged élni.

Kertész regényében a jelenet tartalma ugyanez, mégis teljesen más intonációval és jelentéssel bír.

> Maga a vizsgálat különben mindössze csak amúgy két-három másodpercet vehetett (körülbelül) igénybe. Épp előttem még Moskovics következett – őneki azonban az orvos azon nyomban a másik irányba mutatott, egyik ujját is kinyújtva, utat. Még hallottam, amint megpróbálta volna megmagyarázni: – Arbeiten... Sechzehn... – de valahonnan egy kéz nyúlt érte, s máris én léptem a helyébe oda. Engem már, láttam, alaposabban megnézett az orvos, mérlegelő, komoly és figyelmes pillantással. Én is kihúztam magam, hogy megmutassam néki a mellkasomat, s még – emlékszem – el is mosolyodtam kissé, így, Moskovics után. Az orvoshoz is mindjárt bizalmat éreztem, mivel igen jó megjelenése s rokonszenves, hosszas, borotvált arca volt, inkább keskeny ajkakkal, kék vagy szürke, mindenesetre világos, jóságos tekintetű szemmel. Jól megnézhettem, mialatt ő meg a kesztyűs kezét kétoldalt az arcomhoz támasztva a szemem alatti bőrt húzta kétoldalt kissé lejjebb – orvosok amolyan, még hazulról ismerős mozdulatával. Ugyanakkor halk, mégis igen világos, művelt embert eláruló hangon azt is megkérdezte: – Wie viel Jahre alt bist du? – de szinte csak amúgy mellékesen. Mondtam neki: – Sechzehn. – Könnyedén bólintott, de valahogy mintegy csak a megfelelő válasznak inkább, semmint az igazságnak – akkor legalábbis ez volt hirtelenjében a benyomásom. Egy másik megfigyelésem, inkább csak futó észlelésem is lehet, téves volt tán, de mintha elégedettnek, némiképp mármár megkönnyebbültnek látszott volna valahogyan; úgy éreztem, tetszhettem néki. (Kertész 1985. 97–98.)

Köves látszólag minden további nélkül idomul a helyzethez, amely az otthoni orvosi vizsgálatokra emlékezteti, a doktor „mér-

legelő, komoly és figyelmes pillantással" néz rá, majd ugyanazt a mozdulatsort végzi el, amit a film is ábrázolt. Ez azonban nem a feszültség fokozásáról szól, hanem a szerep rutinjáról: „az orvosok amolyan, még hazulról ismerős mozdulatának" ebben a helyzetben az egyetlen funkciója a valódi medikai gyakorlat megidézése. Kövest pedig az ismerősség érzete tölti el, ám fontos megjegyezni, hogy akárcsak az orvos, ő is kettős játékot játszik: az előbbi vizsgálatot *imitál*, miközben a fiú idősebbnek *hazudja* magát. Ennek oka nemcsak az, hogy egy kanadás fogoly korábban már kiokította az érkezőket erről, hanem, mert Köves valamit megért a szelekció jelentőségéből. Nem annak végítéletszerűségét, nem az élet–halál oppozícióit, hanem a szelekció valódi, a náci tábori társadalmi létre való alkalmasságot firtató természetét. Vagyis az orvos úgy tesz, mintha megvizsgálná, ő pedig úgy tesz, mintha őszintén válaszolna a doktor kérdésére. A következő jelenetben ugyanis Köves már a „megfelelő" sorba kerülve figyeli a szertartást, és az orvosi tekintetet elsajátítva ugyanúgy osztályozni kezdi a még várakozó rabokat, s látja, milyen célszerűen megy végbe a folyamat: „Minden mozgott, miden működött, mindenki a helyén, s végezte a magáét, pontosan, derűsen, olajozottan" (Kertész 1985. 99).

Ebből kiindulva a *Sorstalanság* híres részlete, a buchenwaldi eget bámuló Köves képe is új értelem-összefüggéssel gazdagodhat. Először Vári György világított rá, hogy a jelenet utalás a *Háború és béke* egyik pillanatára: az austerlitzi csata után sebesülten az eget néző Andrej herceg megvilágosodására (Vári 2003. 61–65). Takáts József pedig tanulmányában kifejtette, hogy Vári némiképp saját kultúrkritikus intenciójához hajlítva csonkán idézte a *Sorstalanság*ot (Takáts 2004. 553). Kövesnek ugyanis, miközben az „ólmos, lomha járású, téli felhőzetet" figyeli, furcsa „látomása" lesz. A szürkeség „hellyel-közzel meghasadozott, itt-ott váratlan rés, fényesebb lyuk is keletkezett egy-egy futó pillanatra benne, s ez olyan volt, mint valami mélység hirtelen sejtelme, amelyből ilyenkor mintha egy sugár vetülne odaföntről rám, egy gyors, fürkész tekintet, egy meghatározhatatlan színű, de mindenesetre kétségkívül világos szem – némiképp mintha egy kissé az orvoséhoz hasonló, aki elébe egykor, még Auschwitzban kerültem" (Kertész 1985. 208). A fiú ekkor már a tábori egzisztenciális hierarchia legalján, alig vegetáló muzulmánként vesz részt ezen az újabb szelekción: az eget nézve az orvos tekintetével találja szembe magát, aki ismét eldönti, hogy élhet-e még vagy meg kell halnia. Nem arról van szó, hogy az orvosi tekintet transzcendálódna, a jelenet sem válik „utolsó ítéletté". Éppen ellenkezőleg: a szelekció rutinszerű aktusába íródik bele a transzcendencia lehetősége, megfosztva azt minden mögöttes értelmétől. Kissé leegyszerűsítve azt is mondhatnánk: ha van Isten (vagy rend, törvény, értelem – nevezzük bárminek), a vele szembeni egyetlen valódi viszony a kiszolgáltatottság. Köves végül ezen a szelekción is átmegy, de túlélése itt sem következik logikusan a rendszerből. Míg az auschwitzi szelekción idősebbnek hazudta magát (és az orvos elhitte neki), itt a legyengült, félig halott fiút nem ölik meg vagy hagyják kiszenvedni – ahogy a tábor rendje kapcsán „természetes" lenne –, hanem élni engedik. Erre ő maga is reflektál: a következő fejezet elején így kommentálja, hogy nem az történt, ami logikus lenne, nem gázkamrába vitték: „bizonyos dolgokat sosem tudnék megmagyarázni, nem, ha a várakozásom, a szabály, az értelem – egészében, ha az élet, a dolgok rendje felől nézem, amennyire én ismerem legalábbis" (Kertész 1985. 212).

Innen értelmezve a regény végi elmélkedés, az „auschwitzi lépések" sokat elemzett jelenete sem csak az európai kulturális és értelmezési sémáknak a holokauszttal való szoros összefüggésére utalhat, hanem arra is, hogy a szelekcióhoz vezető út és a szelekció aktusa maga egzisztenciális metaforaként funkcionál Köves számára. Vagyis a fiú hazatérve nemcsak a sorselbeszélések holokausztjához vezető funkcióját érti meg, hanem azt is, hogy már csakis a szelekciók és a lágerek utáni tapasztalatból értelmezhetjük világunkat. Erre utal a zárlat „folytatni fogom folytathatatlan életemet"-paradoxona. Köves ugyanazt a bevett metaforát használja, amit a „lépésekről" szóló példázatában: saját jövőjét *útként* látja, mérnök vagy orvos lesz, s „utamon, máris tudom, ott leselkedik rám, mint valami kikerülhetetlen csapda, a boldogság" (Kertész 1985. 293). Ez a boldogság valahol ugyanaz, mint a következő sorokban említett „koncentrációs táborok boldogsága" – de nemcsak arra utalhat, hogy a láger is az „emberi világ részét képezi" (vö. Barcsi 2023. 189), hanem arra is, hogy az emberi világ lágerszerű. A szürke ég felettünk, és ha vissza is néz ránk onnan valaki, tekintete a szelekció orvosára emlékeztet.

Vagyis Kertész a legtöbb emlékezővel ellentétben nem mitizálja a szelekciót, hanem egzisztenciális metaforává alakítja. Nem a holokausztemlékezet bevett mintáit követi, és nem is a szelekció elkövetői logikájának megértésére tör. Inkább új megvilágításba helyezi az eseményt, ahogy a holokauszt utáni világ értelmezését is.

Nem állítom, hogy a Kertész-féle szelekcióértelmezés feltétlenül közelebb áll magához az eseményhez, mint más (történelmi, személyes stb.) interpretációk. Az mindenesetre elmondható, hogy művészi szempontból az egyik legerősebb. A táborok és a szelekció egyszerre

nagyon konkrét és metaforikus, nem a biológiai ideológia gyakorlata (mint a nácik számára volt), nem végítélet, ahogy a háború utáni emlékezet hajlamos látni, hanem a világ működésének egyik eleme.

Irodalom

Barcsi Tamás 2023. *Embertelenség az együttérzés korában. Filozófiai vázlat a kegyetlenségről.* Budapest, Bölcsészettudományi Kutatóközpont–Attraktor.

Barron, Stephanie et al. 1985. *„Degenerate Art". The Fate of the Avant-Garde in Nazi Germany.* New York, Harry N. Abrams Inc.

Bein, Alex 1964. The Jewish Parasite. Notes on the Semantics of the Jewish Problem with Special Refereńce to Germany. *The Leo Baeck Institute Year Book.* 9/1. 3–40.

Fedor Ágnes 1945. Anyanyelvünk üzemben. *Haladás.* 1945. november 7., 5.

Foucault, Michel 2000. *Elmebetegség és pszichológia – A klinikai orvoslás születése.* Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Corvina.

Freeman, Judy 1985. *Oral history interview with Judy Freeman.* United States Holocaust Memorial Museum, Accession number: 1997.A.0441.81. https://collections.ushmm.org/search/catalog/irn508722

Freyhofer, Horst H. 2004. *The Nuremberg Medical Trial. The Holocaust and the Origin of the Nuremberg Medical Code.* New York, Peter Lang.

Friedlander, Henry 1995. *The Origins of Nazi Genocide. From Euthanasia to the Final Solution.* Chapel Hill & London, The University of North Caroline Press.

Greenfield, Martin – Hall, Wynton 2014. *Measure of a Man. A Memoir. From Auschwitz Survivor to President's Tailor.* Washington DC, Regnery Publishing.

Gross, Alex 1983. *Oral history interview with Alex Gross.* United States Holocaust Memorial Museum, Accession number: 1991.A.0114.5. https://collections.ushmm.org/search/catalog/irn508092

Hirsch, Marianne 2014. Túlélő képek. Holokausztfotók és az utóemlékezet munkája. Ford. Pintér Ádám. In Szász Anna Lujza – Zombory Máté (szerk.) *Transznacionális politika és a holokauszt emlékezettörténete.* Budapest, MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont. 185–213.

Kępiński, Antoni 2017 [1968]. Auschwitz Reflections: „The Ramp." The Psychopathology of Decision. *Medical Review Auschwitz,* August 25. https://www.mp.pl/auschwitz/journal/english/170061,auschwitz-reflections-the-ramp-the-psychopathology-of-decision

Kertész Imre 1985 [1975]. *Sorstalanság.* Budapest, Szépirodalmi.

Kisantal Tamás 2020. *Az emlékezet és a felejtés helyei. A vészkorszak ábrázolásmódjai a magyar irodalomban a háború utáni években.* Pécs, Kronosz.

Kisantal Tamás 2022. Dr. Mengele figurája a kulturális emlékezetben. In Barabás Gábor – Bőhm Gábor – Pohárnok Melinda (szerk.) *Bölcsész Akadémia 5. Tanulmányok a bölcsészet- és társadalomtudományok köréből.* Pécs, PTE. 9–36. https://btk.pte.hu/sites/btk.pte.hu/files/Kari_tud_diakkori_tanacs/BA_2022_beliv_FULL.pdf

Lengyel Olga 2021. *Öt kémény.* Ford. Stier Ágnes. Szeged, Lazi.

Lifton, Robert Jay 1998. *Náci orvosok. Az orvosi eszközökkel történő emberölés és fajirtás lélektana.* Ford. Radnai Csaba és Jankovits László. Pécs, Alexandra.

Lukács Ágnes 1946. *Auschwitz női tábor.* Budapest, Szocialista Cionisták Pártja.

Marwell, David 2020. *Mengele. Unmasking the Angel of Death.* New York, W. W. Norton & Co, Kindle edition.

Nordau, Max 1895 [1893]. *Degeneration.* New York, D. Appledon and Company.

Posner, Gerald L. – Ware, John 2000 [1986]. *Mengele.The Complete Story.* New York, Cooper Square Press.

Proctor, Robert N. 1988. *Racial Hygiene: Medicine under the Nazis.* Cambridge, Mass, Harvard UP.

Proctor, Robert N. 1999. *The Nazi War on Cancer.* Princeton, New Jersey, Princeton UP.

Proctor, Robert N. 2000. Nazi Science and Nazi Medical Ethics: Some Myths and Misconceptions. *Perspectives in Biology and Medicine.* 43/3. 335–346.

Stern Fischer, Viola – H. Tóth, Veronika. 2019. *A Mengele-lány. A négy koncentrációs tábort túlélő szlovákiai magyar nő igaz története.* Budapest, Animus.

Stier, Oren Baruch 2015. *Holocaust Icons. Symbolizing the Shoah in History and Memory.* New Brunswick, Rutger UP.

Takáts József 2004. Citrom Bandi védelmében. Vári György *Sorstalanság*-értelmezéséről. *Jelenkor.* 47/5. 548–554.

Tołkaczew, Zinowij 1945. *Kwiaty Oświęcimia.* Krakow, Drukarnia Narodowa.

Vári György 2003. *Kertész Imre – Buchenwald fölött az ég.* Budapest, Kijárat.
Wollheim, Norbert 1992. *Oral history interview with Norbert Wollheim.* United States Holocaust Memorial Museum, Accession number:1994.A.0447.32 https://collections.ushmm.org/search/catalog/im505585

Zsidai Ágnes

JOGBA OLTOTT KEGYETLENSÉG

Ferdinand von Schirach *Der Fall Collini* című művének hermeneutikai elemzése

I. Bevezető

Barcsi Tamás *Embertelenség az együttérzés korában* című könyve (Barcsi 2023) szándéka és alcíme szerint *Filozófia vázlat a kegyetlenségről.* Ám a szerző nem áll meg a filozófiánál: több értelemben több annál. Van benne civilizációs elmélet, morálfilozófia, tömeglélektan, pszichiátria – és még sok más. Tudományos igényessége mellett számtalan történelmi, irodalmi, filmes és a mindennapi tapasztalás körébe tartozó példával mutatja be a kegyetlenség fenoménjét.

Barcsi Tamás felidézi Steven Pinker harvardi tudós *Az erőszak alkonya* (Pinker 2018) című, világhírű, ám sokak által kritizált könyvét, melyben a szerző történeti folyamatokat, statisztikák garmadáját elemezve arra jut, hogy trendjét tekintve az erőszak mérséklődésének, a kegyetlenség szelídülésének, az áldozatok száma csökkenésének lehetünk tanúi. A humanitárius forradalom a 17. században kezdődött, mígnem a felvilágosodás racionális alapjain kialakult egyfajta morális minimum elfogadása a kegyetlenség elutasítása, az erőszak feletti kontroll és az embertársaink iránt érzett empátia tekintetében. Mindazonáltal kétségtelen, hogy ez a morális fejlődés nem egyenes vonalú, a legnagyobb „civilizációs töréseket" (Barcsi 2023. 44–45) épp az időben még karnyújtásnyira lévő, különböző érvényességi forrásokra hivatkozó 20. századi háborúk és a totalitárius diktatúrák jelentették.

Barcsi Tamás kiindulópontjában a *kegyetlenség* a „világ átalakítása során egyéni cselekvésként megvalósított, vagy egy rend mechanizmusaiból adódó *szükségtelen és nem menthető*, tehát *elfogadhatatlan szenvedésokozás*, továbbá az egyént vagy a vele kapcsolatban álló másokat érő, illetve egy rend működésmódjából következő, kisebb vagy nagyobb erőfeszítéssel, olykor a már megfelelő odafigyeléssel is *kiküszöbölhető, mérsékelhető szenvedés eltűrése*" (Barcsi 2023. 7–8). A kegyetlenség mint rend áll előttünk, amikor (1) az *általánosan érvényesnek tekintett morális elvárásokat figyelmen*

kívül hagyva követnek el, (2) *különlegesen brutális módszerekkel* olyan (3) *tömeges kegyetlenséget*, amely (4) a *rend működésének lényegi eleme* (Barcsi 2023. 179–80). A holokausztban uralkodó kegyetlenség specifikuma, hogy „felfoghatatlan": nincs határ a képzelet és realitás között, ember- és társadalomfelfogásában egyszerre emberi méltóságot tagadó, anticivilizációs utópia, technikájában pedig modern és üzemszerű kőkemény valóság, „ellenáll a megértésnek, mégis *beszélnünk kell róla"* (Barcsi 2023. 62).

A kegyetlenségről szóló alapvetésben természetesen nem megkerülhető a társadalmi igazságtalanságokról, az embertelenségről, az erőszak formáinak igazolásáról vagy azok kezeléséről, csillapításáról való jogi gondolkodás és joggyakorlat történeti alakulásának felvetése sem. Tanulmányunkban az emberi történelem mindeddig „legkegyetlenebb kegyetlenségének" megértéséhez egy személyes indíttatású irodalmi alkotás tárgyalásával szeretnénk kapcsolódni.

A szerző, Ferdinand von Schirach, a müncheni születésű (1964) sztárügyvéd, 45 évesen kezdett írni, és újabban már színpadra is lépett. A *Verbrechen* („*Bűnös?*"), a *Schuld* („*Ártatlan?*") és a *Strafe* („*Büntetés*") című novelláskötetein saját büntetőjogi eseteiből szemezget, regényei, mint például a magyar nyelven *Collini nem beszél* címmel megjelent, megfilmesített *Der Fall Collini*,[59] a „*Tabu*", a *Gott*

[59] A műből 2019-ben azonos címmel Marco Kreuzpaintner rendezett drámai hangvételű nagy sikerű filmet Elyas M'Barek (Leinen), Franco Nero (Collini), Heiner Lauterbac (Mattinger), Alexandra Maria Lara (Johanna) Manfred Zapatka (Meyer) szereplésével. Felmerül a kérdés, hogy a regény- és filmbéli eset vajon megtörtént-e a valóságban? A „Collini-eset" mint konkrét történet fikció, mögötte azonban a német jogalkotás és igazságszolgáltatás történetének nagyon is valóságos, sötét fejezete húzódik meg: egy volt nácik által kidolgozott 1968-as aprócska törvénymódosítás (*Drehertörvény*) lehetővé tette, hogy elévülésre hivatkozva nácik ezrei elkerüljék a potenciális jogi felelősségre vonást. A karakterek között is van némi párhuzam a valósággal: a meggyilkolt iparos, Hans Meyer figurája – mint ezt Ferdinand von Schirach maga is megerősítette – egy valóban létezett SS-tisztre, a „genovai mészárosként" elhíresült Friedrich Engelre épül, aki sok olasz partizán lelövéséért volt a felelős. https://www.filmstarts-de.translate.goog/nachrichten/18536910.html? (Letöltés ideje: 2024.02.14.) Engel a háború után hosszú ideig bujkált. 1969-ben a német hatóságok nyomozást indítottak ellene, de – az említett törvényre hivatkozva – nem emeltek vádat, és az ügy 1970-ben véget ért. 1999-ben az olasz katonai bíróság 246 gyilkosság elkövetése miatt távollétében elítélte. 2002-ben Hamburgban bíróság elé állították, és 59 rendbeli gyilkosság vádjával hét év börtönbüntetésre ítélték, ám magas kora miatt felfüggesztették az ítéletet. 2004-ben Németország legfelsőbb bírósága, a Bundesgerichtshof hatályon kívül helyezte a korábbi ítéletet azzal az indokkal, hogy – Engel beismerő vallomása ellenére – a gyilkosságok nem bizonyítottak. Sőt, életkorára és egészségi állapotára tekintettel nem engedélyezték, hogy új eljárás induljon gyilkosság vádjának megállapítására. 97 évesen szabadlábon halt meg.

A könyv és megfilmesítése eltér a szokásos német büntetőeljárási forgatókönyvektől, inkább amerikai dramaturgiát követ. Az első öt, meglepetéseket nem tartalmazó tárgyalási nap után, amelyen a vád előadása és a tanúkihallgatások le is zajlottak, az eljárás váratlan

(„Isten") vagy a legújabb *Regen* („Eső") nemzetközi bestsellerekké váltak. *Terror* című – mintegy negyven országban: Németországtól, Japánig, Szlovéniától Venezueláig, Magyarországtól Izraelig műsorra tűzött – drámájában a nézőket is megszavaztatja a főhős felmentése vagy elítélése kérdésében.

Fáradhatatlan igazságkereső – jobban mondva kérdésfeltevő, mert a válaszokat nekünk kell megtalálni. („Én csak kérdéseket tudok feltenni... mert én a legtöbbre nem tudom a választ...") Tömör, mondhatni száraz hangvételű irodalmi műveiben, közéleti megszólalásaiban, interjúiban az élet, a magány, a csend, a halál, az empátia a főszereplők, olyan alapvető társadalmi, politikai, jogi és erkölcsi témákat feszeget, mint a méltóság, a szabadság, a szeretet, a gyűlölet, a bűn, a vezeklés. Kezei alatt a büntetőeljárásjog irodalommá válik: alkalmassá arra, hogy vádlottak és vádlók, tanúk és ügyvédek, ügyészek és bírák szerepegyüttesében lebontsa a sztereotípiákat, bemutassa az érzelmek és érvek, a morál és a jog drámai összeütközését, a jogszolgáltatás és az igazság kiderítésének aprómunkáját, akár lehetetlenségét, alkalmasint a hatalmi gépezet elnyomó jellegét. A színpadon „csak két hős marad: az »Erkölcs« és a »Jog«".

Schirach számos hazai és nemzetközi irodalmi díjat kapott, köztük Kleist-díjat is. A *Der Spiegel* „nagy történetmesélőnek", a *New York Times* „rendkívüli stilisztának" nevezte, az *Independent* Kafkához és Kleisthez hasonlította, a *Daily Telegraph*-ban azt írták róla, hogy ő „az európai irodalom egyik legjellegzetesebb hangja" (Schirach 2017. 1). A siker mögött nyughatatlan, kétkedő, soha nem ítélkező, nehéz természetű, a nyilvánosságot magától távol tartó ember rejlik. Magányosan ül kedvenc berlini kávézójában, kezében az elmaradhatatlan „Kaffee und Zigaretten" – ahogy egyik esszékötetet címe szól.

II. A történet és a szereplők – kérdésfeltevések

2001 májusában járunk. Fabrizio Collini feddhetetlen életű nyugdíjas olasz vendégmunkás – aki 34 évig dolgozott kifogástalan szerszámgyártóként a Mercedes-Benznél – újságírónak kiadva magát

elnapolását kihasználva, a rendőrség és ügyészség tehetetlensége miatt Leinen (alias Schirach?) kezébe veszi a nyomozást, az „igazságkeresést". A tárgyalóterembe visszatérve immár nem a bíróság lesz az ügy ura: a magánvádló Mattinger hív be történész szakértőt, akinek kikérdezésével (és a filmben egy további tanú váratlan megjelentetésével) a fiatal ügyvéd voltaképpen átveszi a bizonyítási eljárás irányítását.

berlini hotelszobájában különös kegyetlenséggel meggyilkolja a 85 éves Jean-Baptiste Meyer német iparmágnást. Az áldozatnak négy lövedék fúródott az agyába, koponyája a rúgásoktól összetört. Az elkövető azonnal feladja magát.

Kirendelt védőjének, az anyai ágon török származású, szimpatikus, kissé naiv, kissé esetlen fiatalembernek, Caspar Leinen kezdő ügyvédnek ez élete első nagy esküdtbírósági ügye: szakmailag óriási lehetőség a kiugrásra. Ám mint kiderült, a nagy tekintélyű áldozat – akit ő Hans Meyer néven ismert –, a Német Szövetségi Érdemrend viselője, Konrad Adenauer, Helmuth Kohl jóismerőse, egyben a szülei által magára hagyott sorsú Caspar ifjúkori támogatója: egyfajta pótapa. Neki köszönheti diplomáját, még mindig annak lestrapált kocsiját használja. A könyv visszaröpít minket a 1970-es, 1980-as évekbe, a Meyer-család München melletti rezidenciájába, ahol a fiú iskolatársával, egyben legjobb barátjával, Philippel, Meyer fiúunokájával tölti serdülőkorát, beleszerelmesedve Johannába, az áldozat lányunokájába. Philipp érettségijük után szüleivel halálos balesetet szenved, Leinen kapcsolata a család élő tagjaival megszakad.

Az áldozat (Hans és Jean-Baptiste Meyer) azonosságának kiderülésekor rögtön felvetődik Leinenben az erkölcsi dilemma: vállalja az ügyet, egykori pártfogója, szerelme imádott nagyapja gyilkosának védelmét, vagy kérje felmentését? Az eljárási szabályok szerint érintettségét kötelező lenne jeleznie. Perből való kiengedését kérő beadványát bemutatja a család mellékmagánvádját képviselő híres ügyvédnek, Richard Mattingernek, aki Caspar egykori büntetőjogi professzszora, rajongott példaképe volt. A Leinen számára komoly kihívást jelentő tapasztalt büntetőjogász részben szakmai indokra hivatkozva – nincs összeférhetetlenség vagy megrendült bizalmi viszony vádlott és védő között –, részben etikai ok miatt lebeszéli a beadványról. „Most már felelősséggel tartozik azért a férfiért, aki odabent egyedül magára számíthat" – figyelmezteti a fiatal kollégát (Schirach 2013. 44). Mattinger még az 1970-es években tűnt fel terroristák védelmezőjeként, akik a '68-as diáklázadások idején az első számú ellenségnek számítottak. Míg a védők rendszerint harcba szálltak a demokrácia védelmében a vádlottak jogaiért – sokszor azonosulva az elkövetőkkel –, Mattinger higgadtabb volt, „valójában csakis a jogszerűséget képviselte, hitt a jogállamban" (Schirach 2013. 35). Közel 2000 perben szerepelt védőként, emberölési pert nem vesztett, időközben klientúrája is megváltozott – az alvilági figurák elmaradtak, tekintélyes emberek váltották fel őket.

Az eljárás (a történet) alapproblémája azonban az, hogy „Collini nem beszél": kitartóan hallgat az indítékairól. Az elkövetés módja bosszúállásra utal, de az áldozat és tettes között semmilyen kapcsolat nem igazolható. „Nem akarok neked problémát okozni", „úgysincs semmi értelme", „az igazság senkin nem segít" – magyarázkodik Collini (Schirach 2013. 62). Az okokról való hallgatás újabb erkölcsi és jogi problémákat vet fel: Mivel magyarázható az elkövetés példátlan brutalitása, kegyetlensége? Hogyan lehet védeni azt, aki nem akarja, hogy védjék? Vajon indokolható-e a szándékos emberölés, az önbíráskodás? Elérhető-e, hogy szándékos emberölés helyett halált okozó testi sértés legyen a minősítés? Amennyiben a tettes nem árulja el az indítékát, úgy az elkövetőnél feltételezni kell az aljas szándékot, ha azonban érzelmileg indokolható a szörnyű tett, úgy az enyhítő körülménynek számít.

A Hit, Igazságosság, Kötekedés, Békülékenység, Hazugság és Igazságosság allegóriáit szimbolizáló igazságügyi katedrális, a Königliches Criminal Gericht (Királyi Büntetőbíróság) csarnokán áthaladva a megtelt tárgyalóterembe lépünk. A per gyilkosság vádjával indul, a magánvádló, az esküdtbíróság számára kezdetben rutinmunkának, Caspar számára vesztésre állónak ügynek tűnik. Collini még mindig nem beszél. A rejtély nem hagyja nyugodni a fiatal ügyvédet: az aktákat újra és újra átkutatva a gyilkos fegyver, egy Walther P38-as fotója mint emlékezetfoszlány kúszik be a képbe. A véletlen közrejátszik: vadászattal foglalkozó vérszerinti apja révén – akit születésnapján telefonon felköszönt –, megbizonyosodik, hogy ez a modell volt a német Wehrmacht standard fegyvertípusa. Egy betegség miatti tárgyalási szünetet kihasználva Caspar öt napra beveti magát a Szövetségi Levéltár ludwigsburgi kirendeltségébe, amely a nemzetiszocialista bűnök felderítésére jött létre még 1958-ban, ám az olvasó/néző még nem tudja, mit talált. Nem így a Meyer-Werke főtanácsadója, Baumann, aki Berlinben Mattinger hatvanötödik születésnapja ünneplésére rendezett partiján megpróbálja rábeszélni a fiatal ügyvédet, hogy egy busásan jövedelmező megbízás ellenében mondjon le Collini védelméről. Az ajánlatot Leinen visszautasítja, és elhagyja a partit.

Ezt követően Leinen a Ludwigsburgban talált akták alapján a bíróság elé tárja, hogy a fiatal Hans Meyer milánói SS-Sturmbannführerként partizánokat lövetett agyon. Újabb időutazás során a szálak 1943-ba, egy olasz faluba, egy kis tanyára vezetnek. Ekkor már a németek kiszabadították és visszahelyezték hatalmába Mussolinit és ellepték az országot. Erről a kilenc éves Fabrizio vajmi keveset tudott, de visszacsengtek fülébe partizán apja szavai (a háború őrült-

ség – „follia"),[60] retinájába égett egy német katona arca, aki nővérét megbecstelenítette és megölte.

Caspar a bíróság elé tárja a tényeket – annak tudatában, hogy Johannával való újraéledt viszonyát végleg elveszíti. Kiderül, hogy 1944. május 16-án egy merénylő egy genovai kávézóban két német halálát okozó bombamerényletet követett el, melyet hathatós „megtorlási intézkedés" követett: Meyer húsz partizán – többek között Collini apja, Nicola – agyonlövését rendelte el. Collini indítéka, hogy megbosszulja ezt a tettet, most már világosnak tűnik. „De miért csak most?" Miért várt a tettes a bosszúállással több, mint fél évszázadot? Értelmetlennek tartja a megszólalást, vagy hallgatásával meg akarja alázni a német igazságszolgáltatást? Meg kellett várni az utolsó rokon nagynéni halálát, aki elviselhetetlennek tartotta volna, hogy Collini a gyilkos németek börtönébe kerüljön – hangzik a válasz, immár Collini szájából. Számára most ért véget a háború.

A történet itt válik igazi jogi drámává – persze nem elhagyva az igazság és a morál mezsgyéjét. Felmerül a kérdés: megengedett volt a megtorlás vagy jogtalan? Gyilkosság történt vagy emberölés? Arányos vagy aránytalan? Mattinger – tanúként idézve a ludwigsburgi levéltár a jogász-történész vezetőjét – bizonyítani kívánja: bár Meyer tette hidegvérű gyilkosra vall, az *jogilag megfelelt* a németek és a szövetségesek által is követett nemzetközi szabályoknak. Jóllehet, a polgári lakosság körében százezres nagyságrendekre tehető az áldozatok száma, a felek kivégzéseikkel a lakosság elrettentéséül „jogosan", mondhatni jogszerűen torolták meg az ellenük elkövetett merényleteket. Az amerikai nürnbergi törvényszék kimondta, hogy az emberölés „barbár őskori cselekedet" (Schirach 2013. 130), de bizonyos feltételek fennállása esetén megengedett: így nem lehet nőket és gyermekeket kivégezni; kísérletet kellett tenni a valódi tettesek kézre kerítésére; az embereket a kivégzés előtt nem lehetett megkínozni (a golyó általi halál nem számított annak); a kivégzéseket utólag közhírré kellett tenni az elrettentés céljából. Arra nem volt szabály, hogy milyen *arányban* érheti a lakosságot a megtorlás – Hitler ezt 1941-ben egy a tízhez arányban állapította meg. Abban tehát nem volt kifogásolni való, hogy két német katonáért húsz „bandita" partizán kivégzése járt. A nemzetközi jog valamennyi kritériuma érvényesült – Meyer eljárása tehát formális értelemben, az akkori nemzetközi hadijog szerint *legális* volt. Szinte azt sugallja, hogy a háborús rendkívüli helyzetre való tekintettel talán még erkölcsössége sem kétséges. Mattinger – a jogállamiság védelmében – azonban nem pihen babérjain, hanem tovább emeli a tétet. *Vajon keresett-e a vádlott jogállami elégtételt?* S a válasz igenlő: 1968-69-ben az ügyészség Collini és nővére feljelentésére valóban nyomozott Hans Meyer ellen, de az eljárást megszüntették.

[60] Vö. „A háború őrültség, mondta. Fabrizio emlékezett a *follia* (őrültség) szóra...." (Schirach 2013. 105)

De miért nem emeltek vádat? Ilyen kegyetlen lenne a jog? A vádemelés elmaradása azt jelenti, hogy a partizánok kivégeztetése valóban engedélyezett cselekmény lett volna? Ezt a kérdést már a fiatal ügyvéd teszi fel a szakértőnek. A cselekmény azért nem büntethető, mert az egy – a diáklázadások évében, a rendkívüli állapotok közepette beiktatott –, 1968-as törvénymódosítás, az ún. *Dreher-törvény* értelmében elévült – mint ahogyan annyi más felsőbb „parancsot" csak teljesítő és egyéb ún. „íróasztali elkövető" bűnsegédek tettei. *Az erkölcs győzelme a jog felett?* (A filmben a hatásfokozás kedvéért Caspar keserű győzelmét azzal tetézi, hogy feltárja: Mattinger kezdő jogászként kidolgozója volt az „amnesztiát" lehetővé tévő törvényjavaslatnak.)

Kiderül hát az igazság, az ítélethirdetés azonban elmarad: Collini cellájában öngyilkosságot követ el. Az ellene indított eljárást megszüntetik.

III. Schirach személyes történelme

„Úgy éreztem, hogy végre írnom kell valamit a nemzetiszocializmusról, pontosabban arról, hogy a Szövetségi Köztársaság mit tett az örökségével" – nyilatkozza Schirach a *Die Zeit* hetilapnak adott interjújában.[61] A *Collini nem beszél* című könyv hőse, Caspar egy „titok": az elhallgatott indíték után nyomoz. A könyv szinte ajánlja magát a hermeneutikai feldolgozás számára. A „rejtély" megoldása feltehetőleg abban a tudásszociológiai és hermeneutikai tételben rejlik, hogy egyetlen mű sem függetleníthető a gondolkodó, alkotó *személyiségétől*, előítéleteitől és világnézetétől, hitvallásától, *társadalmi- és eszmetörténeti szituációjától*, azoktól a kultúrproblémáktól, melyek erőterében az alkotó személyiségének és művének „egysége" kiformálódik. A kisregény túlnyúlik a Collini-eseten, a személyes

[61] https://www.theguardian.com/books/2011/sep/07/german-author-grandfather-nazi-past (Letöltés: 2024. 10. 28.) Az idézett interjú: (Soboczynski Jessen 2011). https://www.zeit.de/2011/36/Ferdinand-von-Schirach (Letöltés: 2024. 10. 28.)

sorsában családja történetét megszenvedő író annak bemutatásához kíván adalékot nyújtani, hogy Németország hogyan, milyen ellentmondásos módon viszonyul a saját náci múltjához, pontosabban: a második világháború utáni igazságszolgáltatás az elitjogászok közreműködése révén jogdogmatikai köntösben, minden erkölcsi jóérzés ellenében miként tette lehetővé a náci múlttal rendelkező, ám ügyesen rejtőzködő, a korábbi tetteiket letagadó személyek, tettesek, részesek és egyéb elkövetők számára a felelősségre vonás elkerülését, sőt, a gazdasági, politikai közélet különböző szintjeire történő visszaszivárgását, karrierek befutását.

„Családi múltjának terhét hordozza, depresszióban szenved és aggódik hazánkért. De otthonra lelt a művészetben" (Schmitz – Ross 2023) – vezeti be a *Stern* folyóirat az íróval készített interjúját. 15 könyv, 10 millió eladott példány, sikeres előadások és filmek ellenére úgy érzi: „Nekem hiányzik a boldogság ajándéka" (Schmitz – Ross 2023). Nyíltan vall depressziójáról, az elszegényedéstől való félelméről. „Mindig azt képzelem, hogy holnap reggelre vége lesz" (Schmitz – Ross 2023).

Schirach irodalmi munkásságában az egyik központi szereplő a *magány* maga: 15 éves, mikor alkoholista apja meghal, de a fiú is foglalkozik az öngyilkosság gondolatával. Collini, írásunk főszereplője maga is öngyilkos lesz; Schirach *Isten* című könyve az önkéntes eutanázia kérdésével foglalkozik; *Eső* című új könyvében igazolva látja a Nobel-díjas Hemingway öngyilkosságát, és még sorolhatnánk. Epiktétosz tanácsára mindent a halál felől néz: „a dolgokat a halál felől szemlélni a derűlátás gyakorlása" (Schmitz – Ross 2023). Pedig Schirach büntetőjogi karrierje magasan szárnyal: többek közt a „Mauerschutz-perekben" saját morális felelősségét egyedül elismerő Günter Schabowski NDK-s vezető védőügyvédjeként vált híressé.

Schirachnak – családi okok miatt is – óhatatlanul szembe kellett néznie a totalitárius diktatúrák, így a nácizmus okozta szenvedések következményeivel, azok kezelésével, feldolgozásával. Amit a németek úgy hívnak: „Vergangenheitsbewältigung". Schirach *Der Fall Collini* című könyvében *nagyapja karakterén* keresztül formálja meg a kegyetlenül meggyilkolt volt náci figuráját, mintegy nyilvánosan „kiírja magából" a nagyszülők által okozott személyes szenvedését. Schirach német felmenői kivétel nélkül a nemzetiszocializmus hívei voltak. Anyai dédnagyapja Heinrich Hoffmann, aki bár Hitler egyik hivatásos fotográfusa volt –, tegyük hozzá, nem értett egyet a zsidóüldözéssel. Másik anyai dédapja Fritz Kiehn cigarettagyáros,

az NSDAP parlamenti képviselője. Apai dédapja Carl von Schirach, porosz tiszt, a weimari udvari színház igazgatója, aki már 1925-ben házában fogadja a barnaingesek vezetőjét, Hitlert. Dédanyja gazdag amerikai családból származott, antiszemitizmusát Henry Ford nézetei is erősítették.

Schirach számára a legfájdalmasabb pontot azonban a nagyszülei, főképp nagyapja jelentik. Emlékezete szerint még kicsi gyermekként szívesen játszott nagyapjával, de a családban elhallgatták, hogy az háborús bűnök miatt ült: a „börtön" szó helyett csak a titokzatos „Spandauról" hallott. „12 éves voltam" – írja. „A történelemkönyvünkben volt egy fénykép róla: »*Baldur von Schirach*, a Hitlerjugend vezetője«. Még most is látom."[62] Kezdetben nem tudta felfogni, hogy a nagyapja, egy kedves, kulturált, olvasott ember Hitlerrel való személyes találkozása után hogyan léphetett be a náci pártba, már 18 évesen. „Ha olyan néven nősz fel, mint az enyém, legkésőbb 15-16 éves korodig fel kell tenned magadnak néhány alapvető kérdést, és néhány nagyon alapvető választ kell adnod, amivel együtt tudsz élni. Ez a te felelősséged" – nyilatkozik Schirach.[63]

Baldur von Schirach (1907–1974) apja házában találkozott Hitlerrel, aki mély benyomást tett rá. „Ha tanulsz, akkor gyere hozzám Münchenbe" – mondta neki Hitler.[64] Baldur ugyan megkezdte német, angol és művészettörténeti tanulmányait, de már elkötelezte magát a nemzetiszocialista mozgalom mellett. 1927-ben Hitlerrel való személyes interjúja után karrierje beindult: a müncheni diákszövetségi vezetőből öt év alatt a nyolcmillió tagot számláló, militarizált náci birodalmi ifjúsági szervezet, a Hitlerjugend első számú vezetőjévé vált, államtitkári rangot kapott, aki ebbéli minőségében többek között 5 millió német gyermek menekülését szervezte meg a szövetségi csapatok által bombázott városokból. Még nagyon fiatalon megnősült, feleségül vette Henriette Hoffmannt: az álompár esküvői tanúja maga Adolf Hitler volt. Részt vett a Franciaország elleni harcokban, katonatisztként vaskeresztet kapott. 1940–45 között bécsi Gauleiter és birodalmi kormányzó. A városok „zsidómentesítésében" legyőzi a berlini helytartó Joseph Göbbels-t. 65 ezer, más források szerint 185 ezer zsidó deportálásában játszott kulcsszerepet.

[62] https://www.theguardian.com/books/2011/sep/07/german-author-grandfather-nazi-past (Letöltés: 2024. 10. 28.)

[63] Uo.

[64] https://www.welt.de/geschichte/zweiter-weltkrieg/article234194260/Baldur-von-Schirach-Erst-junger-Kronprinz-dann-Abloesekandidat.html (Letöltés: 2024. 10. 28.)

1943 után – miután felesége felvetette Hitlernek az amszterdami zsidó nőkkel való bánásmód kegyetlenségét – kegyvesztett lett, de megtarthatta állását. A nürnbergi per vádlottjaként azt állította, hogy az antiszemitizmussal nem Hitler oltotta be, hanem Henry Ford amerikai iparmágnásnak *Az örök zsidó* című könyve. 1942-ben egy előadásában a bécsi zsidók deportálását „az európai kultúrához való aktív hozzájárulásnak" tekintette.[65] 1943-ban meglátogatta a mauthauseni koncentrációs tábort. A per folyamán tagadta, hogy tudott volna a megsemmisítő táborok létezéséről, szerinte személy szerint az volt a hibája, hogy mint később kiderült, Hitlernek, egy tömeggyilkosnak nevelte a fiatalokat. Végül 1946-ban a bécsi zsidók deportálása miatt húsz év börtönre ítélték. 1966 szeptemberében, büntetése letöltése után engedték ki, memoárját *Hittem Hitlerben* címmel írta meg. Unokája szerint a zsidók deportálásában való mérhetetlen bűne megbocsáthatatlan. „Kétségtelenül tudta, hogy megölték őket. [...] Bűntettei szervezettek szisztematikusak, hidegek és precízek voltak. Az íróasztalnál tervezték meg őket."[66]

Nagyapjától felesége, Henriette von Schirach (1913-1992) ugyan 1949-ben elvált, de az unoka csalódása esetében sem maradt el. Az író kezdeményezésére 2019-ben tanulmány készült a Német Kulturális Vagyonvesztési Központ segítségével a náci családok által a zsidóktól elkobzott műkincsvagyona ügyében. A háború után Henriette az elkobzott vagyontárgyakat, műalkotások, bútorok, könyvek százait igényelte vissza, és meg is kapta azokat. „Az a tény, hogy nagyanyám még a háború után, Auschwitz felszabadításának képei után is követelte a hatóságoktól a zsidó családoktól elrabolt tárgyakat és műtárgyakat, szégyennel és dühvel tölt el. Ez egy második bűntudat, a szörnyű bűnök megismétlődése, egy újabb rablás."[67] Henriette von Schirach számos könyvet, számos visszaemlékezést írt, amelyek közül a leghíresebb *Der Preis der Herrlichkeit* (*A dicsőség ára*).

IV. A NÉMET *VERGANGENHEITSBEWÄLTIGUNG*

„Vergangenheitsbewältigung" – ezt az egy az egyben lefordíthatatlan szót, ami a múlttal való kritikus szembenézést, a múlt jövő érdekében való uralását jelenti, a németektől az egyesülés után tanulta meg a világ, de legalábbis mi: diktatórikus múlttal terhelt európai társadalmak (Zsidai 1999). Vannak, aki a német „mintát" sikertörténetként, követendő példaként állítják be, mások éppen kudarcot látnak benne. Ám, mint mindig, a valóság ellentmondásos: az eufóriától a kiábránduláson keresztül a tehetetlen dühig mindent magába foglal. Paradoxon, hogy – álláspontom szerint – épp a legjobban szembesülő, és az egyik legdemokratikusabb társadalom esetén a legnagyobb a szkepszis a sikert illetően.

De mit is kell feldolgozni? Fel lehet-e dolgozni a felfoghatatlant? Hogy történhetett meg mindez? Hol volt az Isten? Hol volt a civilizációs normák érvényességébe, az emberségbe vetett hit? Hol volt a jog?

Bizonyára nem tévedünk, ha Nürnberget a világ által egyik legismertebb német városként tartjuk számon: itt zajlott a II. világháború utáni, nácikat felelősségre vonó legfontosabb nemzetközi katonai törvényszéki eljárás. A hely megválasztása szimbolikus, mivel Nürnberg a Nemzetiszocialista Német Munkáspárt (NSDAP) éves tömeggyűléseinek színhelye volt, és 1935-ben a zsidók sorsát alapvetően meghatározó törvényeket is itt fogadták el. Nürnberg mementó. A történet azonban korábbra nyúlik vissza. Engedtessék meg, hogy éppen Nürnberg „apropóján" mintegy előtörténetként, érintsük azon legfontosabb jogi szabályozási folyamatokat, amelyek a legalitás köntösébe burkolva, arra hivatkozva lehetővé tették az emberiség elleni kegyetlenség egyik legdurvább történeti megjelenését: a háborús bűncselekményeket és a holokausztot.

1933. január 30-án – elhúzódó gazdasági, politikai és alkotmányos válság során – Hindenburg, Németország birodalmi elnöke Adolf Hitlert nevezi ki kancellárrá. Február 27-én kigyulladt a Reichstag épülete, melyre másnap a politikai szabadságjogok (gyülekezési, egyesülési, szólás-vallásszabadság stb.) korlátozása, és a „bűnösök" elleni intenzív hajtóvadászat volt a válasz. A március elején összeülő új Birodalmi Gyűlés rögtön elfogadta a már előkészített *Ermächtigungsgesetz*-t, az ún. felhatalmazási törvényt (Schneider 1953). A kétszer meghosszabbított törvény lehetővé tette, hogy a birodalmi kormány is hozhasson törvényeket, s hogy azok akár el is térhessenek az alkotmánytól. Ezzel a Reichstag már korábban megnyirbált törvényalkotói szerepének végképp leáldozott, idővel az új jogszabályok rendeleti formát öltöttek, sőt Hitler e jogát még tovább is delegálhatta.

Az *Ermächtigungsgesetz* lehetővé tette a NSDAP-n kívüli parlamenti pártok felszámolását (vagy saját magukat oszlatták fel), a politikai ellenlábasok, zsidók, cigányok, homoszexuálisok, rokkantak

[65] https://newsv2.orf.at/stories/2197347/2197838 (Letöltés:2024. 10. 28.)
[66] Uo.
[67] https://www.deutschlandfunk.de/ns-raubkunst-baldur-von-schirachs-kunstsammlung-100.html (Letöltés: 2024. 10. 28)

SZTE Klebelsberg Könyvtár és Levéltár SZEGED

erőszakos üldözését és megsemmisítését. Mindez tehát legálisan megtörténhetett. A „tiszta faj" és a vezérelv *természetjogi érvényességén* (Arendt 1992. 579) alapuló politikai és jogi berendezkedés általam *„nemzetiszocialista normativizmusnak"* nevezett pozitivizmusa puszta formalitásával a jogrendszer önmagára vonatkozó szabályainak megtartását jelentette – miközben a weimari köztársaság demokratikus, jogállamiság eszméjére épülő, alkotmányos alapjogokat tartalmazó jogrendszerét gyökeresen kiirtotta.

A zsidóellenes törvények és rendeletek meghozatala már 1933-ban megkezdődött a zsidók tisztségviselői állásokból való elbocsátásával, az árjabizonyítvány beszerzésével, ügyvédi, orvosi engedélyek visszavonásával, az agrárgazdaságból, a kultúrából, művészetekből, civil egyesületekből való kizárásával, a *numerus clausus*-okkal, a német állampolgárság visszavonásával. 1934-ben eltiltják őket a vállalatvezetői pozícióktól, az emigránsok elveszítik hátrahagyott vagyonukat (Walk 1981).

Nürnbergi törvények néven ismertek az 1935. szeptember 15-én elfogadott faji törvények úgymint a *„Törvény a német vér és becsület védelméért"* és a *„Törvény az állampolgárságról"*. A *Blutschutzgesetz* megtiltotta a zsidók és németek (rokonvérű állampolgárok) közötti házasságkötést és házasságon kívüli kapcsolatot, a törvénysértőkre fajgyalázás miatt börtönbüntetés várt. Ezeket a tilalmakat a végrehajtási rendelet aztán kiterjesztette a cigányokra, négerekre és más „fattyúkra". Az állampolgársági törvény és végrehajtási rendeletei megfosztották a zsidókat az állampolgárságuktól, aktív és passzív választójoguktól, német precizitással, részletesen definiálták, hogy ki a zsidó, az elsőfokú, másodfokú stb. keverék, és az esetleges korábbi – általában első világháborús – érdemeikre tekintettel mégis állásban maradó, praktizáló zsidókat is eltiltották minden további tevékenységtől. A nürnbergi törvények súlyosságukon túl azért jelentenek mérföldkövet a zsidóellenes törvényhozásban, mert a német jog definiálta először a zsidókat „fajként", s nem vallási közösségéként, így e csoportba tartoztak ezután olyanok is, akiknek sem vallási, sem kulturális értelemben nem volt zsidó tudatuk – akár felmenőiknek sem –, sőt több árja rokonuk volt, mint zsidó származású.

1937-től már nem lehetett örökölni zsidók után, és ajándékot sem elfogadni tőlük. A „kristályéjszakán" történtek után, a zsinagógák és zsidó üzletek felgyújtását és lerombolását követően még a zsidóknak kellett kártérítést fizetni, továbbá kizárták őket a kiskereskedelemből, a kézműiparból, a piaci árusításból is. Fogyasztásukat az alapélelmiszerekre redukáltál, minimális fejadagokban. A jogi korlátozások

egyre mélyebben érintették a már vagyonuktól, állampolgárságuktól, munkájuktól megfosztott zsidók identitásának magját, a legintimebb szféráját. Ruházatukon Dávid-csillag éktelenkedett, Israel vagy Sarah kiegészítő nevet kellett felvenniük, Gettókba kellett költözniük, megfosztották őket jogosítványuktól, telefonjuktól, rádiójuktól, fényképezőgépüktől. Tartózkodásukat térben és időben korlátozták: nem léphettek be bizonyos területekre, pl. étterembe, könyvtárba. Nem tarthattak postagalambot, de aztán már egyéb háziállatot sem.

1933 és 1940 között a jogi diszkrimináció elsősorban arra irányult, hogy a zsidók minél nagyobb számban emigráljanak Németországból. Ez azonban költségesnek és lassúnak bizonyult – a kb. 560 000 fős zsidó lakosság mintegy fele hagyta el az országot. 1941-től már a holokauszt szisztematikus előkészítése folyik. Sokakat sterilizáltak, megtiltották a kivándorlásukat, majd megkezdik a keleti területekre való deportálásukat. Az erősebb foglyokat munkára fogták, de a természetes fogyás, az öldöklés még mindig nem volt elég hatékony. A Szovjetunió 1941. július 22-i megtámadását követően az SS és a mozgó kivégző osztagok tömegével irtják a megszállt területek zsidó lakosságát. Hermann Göring birodalmi marsall parancsára 1942. január 20-án a berlini Wannsee egyik villájában Renhard Heindrich SS Obergruppenführer, a Birodalmi Biztonsági Főhivatal vezetője – Adolf Eichmann jegyzőkönyvvezető közreműködésével – az érintett állami és katonai szervek képviselőivel egy fogadás keretében elfogadtatja a „végső megoldás" (*Endlösung*) elveit és kiosztja a feladatokat. A Wannsee-konferencia jelentősége nem a technikai módszerek kitalálásában áll: ekkorra már működnek a keleti haláltáborok (Belzec, Sobibor, Treblinka), bevetik a kipufogógázzal gyilkoló teherautókat és Auschwitzban kipróbálják a Zyklon-B gázt is. A feladat azonban óriási: a mintegy 11 milliós európai zsidóság megsemmisítése. Az újdonság a legmagasabb szintű vezetés parancsára a teljes állapapparátus mozgósítását érintő, üzemszerű népirtás bevezetésében rejlik. A szörnyűséges döntés következményeképpen kb. hatmillió ember esett áldozatul – legálisan.

Ezzel – ahogy Barcsi Giorgio Agambenre utalva megjegyzi –, a nemzetiszocialisták az *antimodern utópiájukban* rejlő „múltbatekintés" mellett nagyon is felhasználják a „modern biopolitikát". A „fajelmélet, tehát a fajok megkülönböztetése, hierarchiája teszi lehetővé a biopolitika számára, hogy az *emberi faj biológiai continuumában cezúrákat* jelöljön ki és így az »élni segíteni« elvébe bevezesse a háború elvét. Pontosabban a háború és a népirtás elvét" (Barcsi 2023. 53).

A németek legyőzése után számtalan társadalmi, gazdasági, politikai, jogi, morális kérdés várt megoldásra. A háború utáni Német-

ország tekintetében folytatandó politika elvi kérdéseit a szövetségesek már a háború alatt is tárgyalták. Megszállási politikájukat az ún. „négy »D«" határozta meg: 1. a denácifikáció (nácitlanítás); 2. a demokratizálás; 3. a demilitarizálás (lefegyverzés); 4. a decentralizálás (Nagy 2017).

A szövetséges hatalmak által háborús bűnösnek tekintett személyek felelősségre vonásának szándékát Churchill már egy 1941-es októberi beszédében megfogalmazta, ezt követte 1943-ban az Egyesült Nemzetek deklarációja Moszkvában, de hasonló szellemben fogalmaztak Teheránban, Jaltában, Potsdamban és az 1945. július 17-től augusztus 2-ig tartó berlini konferencián is. 1945. augusztus 8-án megegyezés született Londonban a – később a nürnbergi pereket lefolytató – Nemzetközi Katonai Bíróság létrehozásáról.[68] Ugyanakkor arról is volt hallgatólagos megállapodás, hogy a „középszintű náci mészárosokat" a cselekmény által érintett országokban fogják elítélni. Ám az általános elveken túl a represszió formái és intenzitása országonként változtak, a nemzetiszocialista szervezetek és személyek felelősségre vonása, a lakosság szembesítése a közelmúlttal – talán nem csak a végrehajtást illető egységes rendelet hiánya miatt – megszállási övezetenként másképp zajlott le. Természetesen a legnagyobb méretű Németországban volt, ahol a „denácifikáció" tömegeket érintett.

Németországban kb. 8,5 millió NSDAP-tagot regisztráltak, a háború után mintegy 3,5 millió feljelentés érkezett a felelősségre vonás ügyében. A három nyugati övezetben körülbelül 250 000 személyt internáltak, a katonai bíróságok 5000 ítéletet – köztük 800 halálosat – mondtak ki. A politikai, közigazgatási és vállalati személyzet ellenőrzése céljából igazolás alá vontak száma csak az amerikai zónában meghaladta a hárommilliót, azaz az itteni felnőtt lakosság 28%-át. A szovjet megszállási övezetben gyorsan, szigorúan, önkényesen és teljesen mértékben nácitlanították az egész közigazgatási apparátust, illetve a gazdasági szerveket, amely mintegy félmillió embert érintett, majd a téma az „antifasizmus" jegyében lekerült a napirendről.

4.1. Nürnbergi perek

A legnagyobb reményeket az 1945. november 20-tól 1946. október 1-ig tartó, 12 eljárást felölelő ún. „nürnbergi perekhez" fűzték a nyugatiak, amelyeket 12 másik per követett. A perben bűnöző szervezetek-

[68] A kérdés jogi alapjainak kimunkálásán elsősorban Raphaël Lemkin jogtudós dolgozott, tőle származik a genocídium (népirtás, népgyilkosság) fogalmi rendszere is.

nek nyilvánították a náci pártot, az SA-t, az SS-t, a Gestapo-t, az SD vezető testületeit, a hadsereg vezérkarát és a birodalmi kormányt. A huszonnégy vádlottra tervezett vádlottcsoport létszáma lecsökkent: tizenkét vádlottat *kötél általi halálra* (ebből tízet hajtottak végre), hetet letöltendő börtönbüntetésre ítéltek, hármat pedig felmentettek.

Az eljárással azonban több probléma is akadt:

1. A per egyedi volt a korabeli nemzetközi jogrendszerben, mert a történelemben először vonták büntetőjogi felelősségre a vesztes ország vezetőit támadó háború indítása miatt. Korábban még nem állítottak fel illetékes nemzetközi bíróságot, és a szövetségesek sem voltak teljesen ártatlanok – hogy „csak" a szovjetek katyni mészárlására, a francia Vichy kormány kollaborációjára, a britek szőnyegbombázására, az amerikaiak kereskedelmi hajókat is érintő tengeri csatáira utaljunk. Felmerült a kérdés: miért a szövetségesek ítélkezzenek a legyőzöttek felett? Kétségtelen, hogy a háborúban a nácik követték el a legtöbb és legbestiálisabb kegyetlenséget. A nemzetközi közvélemény számára jószerivel csak a haláltáborok megnyílásakor – sőt még évtizedekkel később – vált mindez ismertté. Ám az is kétségtelen, hogy a szövetséges nagyhatalmak célja nemcsak háborús igazságszolgáltatás volt, hanem az is, hogy bizonyítsák erőfölényüket.

2. Vita volt a legismertebb háborús bűnösök megbüntetésének mikéntjéről is. Churchill és több amerikai politikus azon a véleményen volt, hogy akik háborús bűnösként rákerülnek a listára, azok azonosítás után rögtön agyonlőhetők. Ellenben Sztálin (!) azt mondta: „Képtelen gondolat, hogy bírósági eljárás nélkül hajtsanak végre kivégzéseket; ebben az esetben azt mondaná a világ, hogy félünk a gonosztevők bíróság elé állításától" (Przybylsky 1982. 16). Mindettől függetlenül Nyikicsenko, a szovjet hadbíró – csakúgy, ahogyan az amerikai Jackson főügyész – mindenki esetében halálos ítéletre szavazott.

3. A vádakat négy csoportba osztották, úgymint a béke elleni bűncselekmények, a háborús bűncselekmények, az emberiesség elleni bűncselekmények és az összeesküvés az előző három bűncselekmény elkövetésére.

4. „Üres székek" a vádlottak padján – Hitlert, a propagandavezér Göbbels-t, és az SS-főnök Himmlert öngyilkosságuk miatt nem tudták felelősségre vonni. Egyebekben csak a tettes minősítésű elkövetők kerültek terítékre, a bűnrészesek nem.

5. A vádlottak nem tanúsítottak megbánást, egy kivételével senki nem vallotta magát bűnösnek. „Parancsra tettem", „Nem tudtam sem-

miről" – hangzott a jól ismert válasz. Alapvető jogelméleti és gyakorlati problémát jelentett a visszamenőleges ítélkezés is – ezzel együtt a *nullum crimen sine lege, nulla poena sine lege* elvei félretételének kérdése –, vagyis az, hogy lehet-e visszamenőleg számonkérni olyan cselekedetet, amely elkövetésekor nem volt büntetendő, vagy mint a megtorlás, engedélyezett volt a nemzetközi jog által. A határvonal vékony volt, mert az ártatlan civilek és hadifoglyok legyilkolását az akkori német törvények és az akkori nemzetközi egyezmények is tilalmazták. Vérlázítóan igazságtalan lett volna, ha az egyébként helyes *ex post facto* tilalmának betartásával felmentik a nürnbergi per fővádlottjait. Az ítélkező szövetségesek el akarták kerülni a győztesek jogán való, bosszúállásból fakadó önkényes jogszolgáltatás vádját.

Ezekre az alapvető jogelméleti és gyakorlati problémákra *Gustav Radbruch* német jogtudós nyújtott segítséget az ítélkezőknek: az a törvény, ami eleve nem törekszik az igazságosságra, elveszíti jogi jellegét – hangzik az ismert formulája. Radbruch a jog és erkölcs viszonyát nem csak jogfilozófiai műveiben taglalja, hanem a mindennapi emberek számára is érthetővé kívánja tenni. A *Rhein-Neckar-Zeitung*-ban 1945. szeptember 12-én megjelent *Öt perc jogfilozófia* című írásában elutasítja mind a katonák („A parancs az parancs"), mind a jogászok („A törvény az törvény") felelősségelhárító érvelését. A törvénynek és érvényességének jogi pozitivista felfogása védtelenné tette a jogászokat, miként a népet is az önkényes, kegyetlen és bűnös törvényekkel szemben. Vallja, hogy minden jogi tételezésnél léteznek erősebb jogelvek, amelyeket természetjognak vagy észjognak neveznek, így az azoknak ellentmondó törvény nem érvényes. Míg a kisebb mértékben igazságtalan törvények igazságtalanságuk ellenére – a jogbiztonság érdekében – igényt tarhatnak érvényességre, a súlyosan igazságtalan törvények jogi jellege is hiányzik, így nem kötelezőek. „Ahol az igazságosságra már nem törekszenek, ahol az egyenlőséget, mint az igazságosság magját semmibe veszik, ott a törvény nemcsak »helytelen jog«, hanem inkább hiányzik belőle egyáltalán a jogi jelleg. Mert a jogot – a pozitív jogot is – nem tudjuk másképp definiálni, mint rendként és szabályként, mely értelmének megfelelően az igazságosság szolgálatára hivatott. E mércén mérve a nemzetiszocialista jog összefüggő részei sohasem tettek szert az érvényes jog méltóságára" (Radbruch 1977. 136).[69]

[69] Gustav Radbruch (1878–1949) német jogtudós és jogfilozófus, büntetőjogász, politikus. Németország Szociáldemokrata Pártjának (SPD) tagjaként 1920 és 1924 között parlamenti képviselő. A Weimari Köztársaság igazságügyminiszteréként számos kiemelkedő jelentőségű törvény kidolgozását irányította. A náci rezsim alatt elsősorban kulturális-történelmi munkákat írt, visszautasított mindenfajta kapcsolatot a hatalommal. 1945-ben Heidelbergben dékánná választották.

4.2. Nácitlanítás a mindennapokban

Az *Entnazifierung* azonban többet és mást jelentett, mint a főbűnösök megbüntetése. Az Egyesült Államok különösen nagy elszántsággal, de kevés tapasztalattal látott hozzá a német társadalom átvilágításához és az átnevelés végrehajtásához. Az volt a terv, hogy a közigazgatás, a gazdasági élet, az oktatás, a tudomány, a művészet fasisztáktól történő megtisztításával és a *reeducation* (átnevelés) révén lebontsák „a német kollektív identitás mélystruktúráit" [...] „Már a háború évei alatt tanulmányok sora született, amelyek elemezték a német politikai és katonai vezetők viselkedésének kulturális, társadalmi és ideológiai beágyazottságát, valamint feltérképezték a német lakosság pszichológiai profilját, karaktervonásait és lelkiállapotát" (Frank 2014. 10). Háborúellenes német emigránsokkal latolgatták az esélyeket. „Max Horkheimer derűlátó volt, szerinte a fiatal generáció meggyőzésével elképzelhető a demokratikus átalakítás, és ennek terepe az oktatás lehet. [...] Alfred Döblin azonban szinte reménytelennek tartotta az átnevelést, mert a németek többségét nácinak tartotta. Bruno Frank sem volt sokkal optimistább, aki úgy vélte, az amerikai megszállásnak legalább egy nemzedéknyi időre kell szólnia, különben esélytelen az átnevelési program. Lion Feuchtwanger pedig egyenesen hárommillió náci kivégzésére buzdította az amerikaiakat" (Frank 2014. 10).

A feladat oly hatalmasnak bizonyult, hogy az amerikaiak már 1946-ban főleg laikusokból és kevés jogászból álló német bíróságokra, ún. *Spruchkammer*-ekre bízták az ügyek vitelét. Amerikai kezdeményezésre kidolgoztak egy száz kérdésből álló kérdőívet, amelyet minden 18. életévét betöltött német állampolgárnak ki kellett töltenie. Olyan kérdések szerepeltek benne, mint pl. adja meg „név szerinti származását és éves jövedelem összegét 1931. január 1. óta"; „Soroljon fel minden Németországon kívüli utazást és tartózkodási helyet – beleértve a terepgyakorlatokat is!"; „Adja meg, hogy tagja volt-e a felsorolt szervezetek valamelyikének, és milyen rangot és tisztséget töltött be: NSDAP, SS, Waffen-SS, SS Biztonsági Szolgálat, SA, Hitlerjugend, beleértve a BDM-et (Bund Deutscher Mädel), Kraft durch Freude, NS Frauenschaft, NS Ärztebund, NS Lehrerbund, Institut

zur Erforschung der Judenfrage [...]!"[70]. Olyan standardizált eljárást fejlesztettek ki, hogy ezekre a kérdésekre csak *igennel* vagy *nemmel* lehetett válaszolni, és nem lehetett véleményt, indoklást hozzáfűzni. A választól és annak felülvizsgálatától függött a *főbűnös* (nemzeti szocialisták), a már felelős *bűnös*, a *kevésbé bűnös* (akiknek voltak enyhítő körülményeik), a szimpatizáns *követők* és a *felmentett* kategóriák szerinti besorolás. Ez utóbbiak bizonyítani tudták, hogy ellenálltak. „Elfordultam, ha megláttam egy nácit", „próbáltam segíteni, ahol tudtam", „nem tettem ki az üzletre a táblát: »zsidót nem szolgálunk ki!«"- hangoztatták.

A lakosság kezdetben támogatta az eljárást, ez azonban hamarosan megváltozott. Náciaktivitásuk ellenére sokan átmentek az átvilágításon, mások, akik nem követtek el bűnöket, fennakadtak a hálón. Voltak, akik így elvesztették tulajdonukat, szabadalmaikat, akár boszszúállás áldozataivá váltak. Jellemző volt továbbá, hogy praktikus okoknál fogva a „könnyű" ügyeket elintézték, de a súlyosabb vádlottak nem kerültek bíróság el vagy abszurdan alacsony minősítést kaptak. „Akasszátok fel a kicsiket, engedjétek el a nagyokat!" „Tartogasd magad az új korszakra."[71] - hangzottak az új cinikus tanácsok.

Az igazolóbizottságok előtt a *„Persilschein"* volt a megoldás. Aki tehette, igyekezett gyanútlan vagy megbízható beavatott kortársakat, szomszédokat, munkatársakat találni, akik leírásukban megerősítették, hogy az illető valójában nem volt náci. Ily módon a tettesek sorstársakká váltak, a sorstársakat pedig felmentették. „Olyan narratívákat kellett találnod, amelyeket nemcsak magadnak találtál hihetőnek, hanem amelyeket a szomszédodnak is be mertél mutatni. Mert végülis a szomszédnak kell megírnia a történetet. Vagyis ezek is közösen gyártott történetek, amelyeket aztán az ember a saját helyi környezetébe is átvitt, és amelyek aztán az évek során szintén maradandó hatást tudtak kifejteni."[72] Az eljárás társadalomlélektani kárai felbecsülhetetlenek voltak.

1950 februárjáig a nyugati zónákban több mint 3,6 millió németet érintett a denacifikációs folyamat. Ebből 25 000 főt az egyes vagy kettes kategóriába soroltak be. Társutasként a négyes kategóriába került egymillió ember. Az NSDAP vezetőségének, az SS-nek és a biztonsági rendőrségnek a legtöbb tagját Nyugaton átlagosan 4000 márka

[70] https://www.deutschlandfunk.de/entnazifizierung-vor-75-jahren-demokratie-grundstein-mit-100.html (Letöltés: 2024. 10. 28.)
[71] Uo.
[72] Uo.

pénzbüntetésre vagy két év börtönre ítélték. Százezrek veszítették el állásukat. Az érintettek közül 1,2 millióan tehermentesen kerültek ki az eljárásból. (Mint azt már említettük, a szovjet megszállási övezetben a nácitlanítás kicsit gyorsabban és másként ment: 1949-re már mintegy 520 000 embert távolítottak el pozíciójából, s ahol kellett, kommunistákkal helyettesítették őket.)

Összességében azonban „a denacifikáció *kudarcot* vallott. Rengeteget hazudtak, hamisítottak, bagatellizáltak, megértésért és szánalomért könyörögtek, hogy felmenthessék magukat és másokat" - mondja Niklas Frank történész.[73] A nácitlanítást a legtöbben a megszállók bosszújának, vagy a kollektív bűnösség kinyilvánításának tekintették, mely haragot és önsajnálatot váltott ki, tehát kontraproduktívan hatott. A győzteseknek el kellett továbbá dönteniük: Németország megbüntetését vagy talpra állítását tekintik-e fontosabbnak. A Marshall-terv bevezetésével, a Német Szövetségi Köztársaság 1949. májusi megalakulásával ez utóbbi mellett döntöttek. A hidegháború korszakában az amerikaiak számára elengedhetetlen volt, hogy ne fordítsák maguk ellen a német közvéleményt. A háborús bűnösök *szelektív* felelősségre vonásához tartozott az is, hogy a háború után ezrével érkeztek az Egyesült Államokba magasrangú volt náci katonák, kémek, más ügynökök családjukkal együtt: mintegy 1800 tudóst, és más specialistát vittek át, akik ott komoly beosztásokba is kerülhettek.[74]

Németországban széleskörű szövetség alakult a denacifikáció megszüntetéséért a pártok, az egyházak, civil szervezetek között, de már a lakosság is *feledni* akart. Konrad Adenauer kancellár már 1949. szeptemberi kormánynyilatkozatában beszélt arról, hogy „a nácitlanítással sok szerencsétlenséget és kárt okoztak". „Adenauer éppen olyan ember volt, akinek a nemzetiszocializmussal szembeni ellenállását soha nem lehetett kétségbe vonni, akit a nácik üldöztek és bebörtönöztek. De természetesen az a gigantikus feladat várt rá, hogy miként lehet egy olyan társadalmat demokratikus perspektívába integrálni, amely jelentős, valószínűleg egyértelműen többségi mértékben együtt haladt a nemzetiszocializmussal" - így Ulrich Herbert történész.[75]

A tömegek széleskörű nácitlanításának elmaradása mellett beindult egyfajta „tabusítás": vagyis a társadalom szereplői a nyilvánosság előtt már nem azonosultak a náci gondolatokkal és rezsimmel.

[73] Uo.
[74] https://encyclopedia.ushmm.org/content/hu/article/war-crimes-trials (Letöltés: 2024. 10. 28.)
[75] https://www.deutschlandfunk.de/entnazifizierung-vor-75-jahren-demokratie-grundstein-mit-100.html (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Mindamellett Hanne Leßau történész szerint az eljárások alkalmat adtak egyfajta személyes konfrontációra is, melyről számos személyes vallomás, levél tanúskodik. „Önmagának, a saját életének a felerősödött keresésével, igen, értelmezésével. Nem azért, mert az ember most ezt akarta, hanem mert kívülről erre kényszerült. De ezt most lehet úgy venni, mint egy lehetőséget, hogy ezt megtehesse."[76] Ezek az. ún. „denácifikációs történetek", ha nem is szándékosan, de hozzájárulhattak a nyugatnémet demokrácia sikeréhez.

„Felejtés" és „szembenézés" egyidejűleg volt jelen: az 1949-es és 1954-es amnesztiatörvények kegyelmet adtak a német bíróságok által megbüntetett náci elkövetők túlnyomó többségének, törölték ítéleteiket a bűnügyi nyilvántartásból, megsemmisítették a *Spruchkammer*ek ítéleteit, a vádlottak többségét szabadon engedték. Az alaptörvény módosítása (131. cikk) szinte az összes olyan köztisztviselőt rehabilitálta, akit a háború után a szövetségesek politikai okokból eltávolítottak a közszolgálatból. Köztudott, hogy a náci rezsim magas rangú döntéshozói a második világháború után befolyásos posztokon, zavartalanul dolgozhattak tovább, még olyan kritikus területeken is, mint a politika, a közigazgatás, az igazságszolgáltatás, a rendőrség, az elhárítás és hírszerzés, alkotmányvédelem. Másrészt 1952-ben betiltották a nemzetiszocialista utódpártnak számító *Die Sozialistische Reichspartei Deutschlands*-ot, a *Reichsfront*ot - igaz, az 1953-as Bundestag 487 képviselője közül 129-en a korábbi náci párt tagjai voltak. Ugyanakkor Izraellel megkezdődtek a kárpótlási-jóvátételei tárgyalások.

4.3. Archívumok emlékezete

A háború egykori tizenéveseinek (Helmuth Kohl, Otto von Lambsdorff, Ralph Dahrendorf, Jürgen Habermas) generációja előszedte az archívumokból az aktákat, hogy a politikában, jogszolgáltatásban, közéletben valódi tisztulást érjenek el. Elvétve még születtek halálos ítéletek, és komoly börtönbüntetéseket is kiszabtak. Mindezek közül kiemelkedik az ún. „frankfurti Auschwitz-per" (1963–65), amely az 1947-es krakkói Auschwitz-pert követte. Ezek a perek azok elítélését célozták, akik beosztottként teljesítettek szolgálatot a haláltáborban, akár önként, kéjjel öltek, nemcsak parancsra.[77] Hannah Arendt szerint ez a per részben a jeruzsálemi Eichmann-per (1961) következménye volt.

[76] Uo.

[77] https://helsinkifigyelo.444.hu/2020/12/20/december-20-elkezdodik-a-frankfurti-auschwitz-per-1963 (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Bonnban arra számítottak, hogy ez felerősíti a németellenes hangulatot, azonban a németek sietve eredményt akartak: már 1958-ban felállították a „Náci Bűnöket Kutató Központot". Érdekes fejlemény volt az ún. „áldozati bíráskodás" elkerülése - vagyis az a törekvés, hogy az áldozatok vagy hozzátartozóik ne vehessenek alakítólag részt az ítélethozatalban (pl. esküdtként) vagy a végrehajtásban. Ez annak a modern jogállami büntetőeljárásjogi elvnek a kidolgozását jelentette, miszerint a tisztességes eljárás egyik alapfeltétele, hogy aki elfogult, ne vádolhasson és ítélkezhessen. Érdekes módon ez oly „jól sikerült", hogy a tanács elnöke a Hitler idején katonatisztként és bíróként dolgozó - betegeket, fogyatékosokot halálra ítélő, nőket sterilizáltató - Hans Hofmeyer bíró lett. Bírói munkája ellen azonban egyik oldalról sem volt kifogás: huszonkét vádlottból (hat tettes, tizenegy bűnsegéd) öt életfogytiglani börtönt kapott, ötöt felmentettek, a többieket pedig börtönbüntetésre ítélték. A per érdekessége, hogy a főügyész Fritz Bauer, a zsidó származású, homoszexuális, szociáldemokrata, antifasiszta emigráns volt, aki nem annyira az állam, mint inkább az emberi jogok védelmezőjeként lépett fel.[78]

1968-ban (!) 2037 vizsgálatot indítanak el náci bűntettek miatt, 150 000 aktát nyitnak meg - mint később kiderül, nem sok sikerrel. Ezt követően 1969-ben 10 évvel meghosszabbítják a - kritériumaiban szigorított - gyilkosságok elévülési idejét, a népirtást elévülhetetlenné teszik. A politika is egyre több gesztust tesz a megbánás kimutatására (Willy Brandt 1970-ben térdet hajt a varsói gettólázadás emlékműve előtt, 1985-ben Richard Weizsäcker felszabadulásnak nevezi a náci Németország legyőzését, 1994-ben érvénybe lép a holokauszt tagadását büntető törvény, 2005-ben felavatják a berlini Holokauszt emlékművet). A nyilvános politika a közbeszédben az antiszemita felhangokat, de akár a félreérhető fogalmazást is szankcionálja. Ez azonban nem mondható el a mindennapi élet vonatkozásában.

A gazdasági csoda, a jóléti társadalom kiformálódása egyben azt a hallgatólagos egyetértést is jelentette, hogy ami történt, azt ki lehet és kell törölni az egyéni és családi emlékezetből, ráadásul a sikerekért valóban megdolgoztak a németek. „A politikai gesztusokban megjelenő *hivatalos emlékezet* és a *személyes emlékezet között áthidalhatatlan szakadék* nyílott: az előbbi csak külső elvárások

[78] „Szeretném, ha a mai fiatalok talán ugyanarról az igazságról álmodoznának, mint egykor én; és éreznék, hogy az életnek akkor van értelme, ha kiállsz a szabadságért, az igazságosságért és a testvériségért" - figyelmeztet Bauer a halála előtt. https://www.planet-wissen.de/geschichte/nationalsozialismus/auschwitz/pwiefritzbauer100.htm (Letöltés: 2024. 10. 28.)

szerint felhúzott homlokzatnak, a Wirtschaftswunder-világ békéjéért fizetett árnak tűnt. Kialakult az a kettősség, ami a kérdés ismert kutatója, Aleida Assmann szerint mindmáig magyarázza a német történelmi emlékezet konfliktusait: amiről egy egész generáció nem vesz tudomást, mert nem akar tudomást venni, később sem válhat a személyes emlékezés tárgyává. Ebbe a falba ütközött bele a 68-as generáció" - írja Kovács András szociológus (Kovács 2011. VI). „A kérdésre ugyanis, hogy mit tettek a szüleik, az ismerőseik, nemhogy nem kaptak választ, de fel sem nagyon merték tenni, ami tovább erősítette a bűncselekmények és amorális cselekedetek körüli csöndet és a felelősségelhárítást. Ez persze hozzájárult a radikalizálódáshoz, az ún. diáklázadásokhoz, de egyben új köntösben jelent meg." (Kovács 2011. VI)

Nos, ebbe a történelmi kontextusba kell helyeznünk a könyv által a német háború utáni igazságszolgáltatás egyik legszégyenteljesebb eseményét: az ún. *Dreher-törvény* megalkotását.

V. A Dreher-törvény

A háború után a német szövetségi bíróságok ítélkezési gyakorlatukban azt a diktátumot követték, hogy csak a legfelsőbb náci vezetés tagjai számítottak háborús bűnösnek, míg a többiek - hiába vettek részt akár több száz ember halálba küldésében - nem minősültek automatikusan elkövetőnek, hanem csak bűnrészesnek, s ezáltal enyhe ítéletre számíthattak, vagy akár fel is mentették őket. Közvetlenül a háború után tilos volt olyan köztisztviselők alkalmazása, akiknek terhelt volt a múltjuk, ám a megszállás megszűnése után általában mindenkit fel lehetett venni. Nem csoda, hogy az igazságszolgáltatás és a közigazgatás jelentős része nem volt érdekelt a náci terror jogi feldolgozásában. A nyomozást ők is hátráltatták, az eljárást elhúzták, az elkövetőket nagy számban felmentették vagy enyhe büntetést kaptak. Az 1960-as években újraéledő náciüldözés hatására azonban rendőröknek, ügyvédeknek, igazságszolgáltatásban dolgozóknak és más köztisztviselőknek még mindig tartaniuk kellett attól, hogy felelősségre vonják őket a holokausztban való részvételükért.

Ebben a helyzetben hozták meg 1968-ban az ún. *Dreher-törvényt*, amely lehetővé tette a Harmadik Birodalom több ezer bűnözőjének, hogy megússza a felelősségre vonást. Míg a - győztes vagy legyőzött - nemzetek lakosságának döntő hányada a háború rémtettei után méltán áhította a bűnösök megnevezését, a közéletből való kizárását,

az áldozatok előtti főhajtást, épp a jog mint a múlt uralásának egyik legfőbb instrumentuma hagyta ezt a vágyat beteljesítetlenül, a szabályozás rafinériájával - mérhetetlen károkat okozva - maga fosztotta meg a sérelmek elszenvedőit és utódaikat a nekik járó elégtételtől, az embereket pedig a megtisztulás élményétől.

A Collini-eset és a jogtörténet csattanójának megértéséhez két lényeges jogdogmatikai megkülönböztetést kell tennünk, kiegészítve ehelyütt csak a legfontosabb jogtörténeti vonatkozásokkal. A német büntetőjog szerint amennyiben valaki szándékosan megöl egy másik embert, *emberölést* (*Totschlag*) követ el. Az emberölés jogi értelemben akkor minősül *gyilkosságnak* (*Mord*), ha megfelel a Btk.-ban felsorolt emberölési kritériumok valamelyikének: így, ha az elkövetés *különösen kegyetlen* vagy *alattomos*, vagy ha az elkövető olyan *aljas indítékból* cselekszik, mint például a *nyereségvágy* vagy a *faji gyűlölet* - mely utóbbit itt külön kiemelnénk.

A jogi előzményeket tekintve az 1945. évi február 8-i thüringiai kiegészítő törvény pontosította az 1871-es német Büntető Törvénykönyv 47.§ 2. cikkelyét, miszerint: „tettesként büntetendő az, aki a büntetendő cselekményt bűnösen maga, vagy más által elköveti akkor is, ha a másik jogszerűen cselekedett" (Radbruch 1977. 133). Ennek alapján nemcsak a cselekményt kitervelő-végrehajtó *közvetlen tettes* minősül gyilkosnak, hanem mint *közvetett tettes* a felbujtó/feljelentő, a bűnsegéd vagy akár a formálisan legális ítéletet hozó bíró is. A nemzetiszocializmus alatt elkövetett bűncselekmények megtorlásakor „ezzel nem tételeztek új, visszaható hatályú anyagi jogot; csupán az 1871-től érvényben lévő kódex autentikus értelmezéséről van szó" - érvel Radbruch (Radbruch 1977. 133). Természetesen tisztában volt a jogi aggályokkal, ám „ekkor marad a Szövetséges Ellenőrző Bizottság 1946. január 30-i 10. számú törvénye, melynek 2/c. cikkelye szerint a bűncselekmény vádlottja *emberiség elleni* bűntettet követ el. Ennek a törvénynek a keretei között már nem arról van szó, vajon az ország nemzeti jogát megsértették-e. Büntetés alá esnek a *politikai, faji* és *vallási* [kiemelés: Zs. Á.] megkülönböztetés indokával elkövetett embertelen cselekmények és következményeik. A 2. és 3. cikkely szerint az elkövető a bíróság által alkalmasnak tartott büntetéssel sújtandó, akár halálbüntetéssel is" (Radbruch 1977. 133).

Az 1945. augusztus 8-i Nemzetközi Katonai Törvényszékről szóló Londoni Charta és a német büntetőtörvénykönyv szerint az elévülhetetlen *háborús bűntettekért* (pl. a béke elleni, a háborús, valamint az emberiesség elleni bűncselekményekért) halálbüntetést is ki lehetett szabni, egyéb *gyilkosságért* pedig a fent említett kiemelt kritériumok

(pl. kegyetlenség, aljas indok, nyereségvágy, fajgyűlölet) bizonyítottsága esetén akár életfogytiglani börtönbüntetés járt. Ezen minősítő körülmények vagy személyes tulajdonságok hiányában *emberölést* állapítottak meg, maximum 15 év büntetéssel.

A nemzetszocialista időszak alatt az „elévülés nyugvását" állapították meg, mondván, az államhatalom nem volt abban a helyzetben, hogy az egyébként bűncselekménynek számító tetteket üldözze, ráadásul maga követte el azokat. Vita volt arról is, hogy a nemzetiszocialista korszakra való tekintettel mikortól számítson az elévülés: a cselekmény elkövetésétől, vagy 1945. május 8-tól (Európában a világháború végének számító „nulladik órától"), esetleg 1949. május 23-tól, vagyis a Bundesrepublik megalakulásától? Az 1871-es német Btk. szerint a gyilkosságra 20 év elévülési idő vonatkozott. Az 1965-ben megszavazott ún. „számítási törvénnyel" úgy döntöttek, hogy az *életfogytig tartó szabadságvesztéssel büntetendő politikai indíttatású gyilkosság* [kiemelés: Zs. Á.] elévülése 1950. január 1-én kezdődik és 1969. december 31-én jár le. Az emberölés 15, a gyilkosság 20 év után évült el, de a gyilkosság elévülésének meghosszabbítása „benne volt a levegőben" – mint ahogyan az meg is történt: 1969. augusztus 4-én 30 évre emelték. A Collini-eset tanúsága szerint ezt azonban maga a törvényhozás egy „alattomos" húzással megelőzte (!).

A másik fontos különbségtétel a *Dreher-törvény* megértéséhez, hogy – hasonlóan a mi büntetőjogunkhoz –, a németek is különbséget tesznek a *tettesek* (elkövetők) és *részesek* (felbujtó, bűnsegéd) között. Elkövető az a személy, akinek személyes érdeke fűződik a bűncselekményhez, a részes bűntárs viszont csak támogat, vagy támogatni akar valaki mást a bűncselekménye végrehajtásában. A náciperek gyakorlata szerint pl. nem elkövető, hanem bűnsegéd az a személy, aki „pusztán" végrehajt egy másik ember megölésére felszólító parancsot – hangzik a jól ismert érv. Értelemszerűen a részest általában enyhébben kell büntetni, mint az elkövetőt.

Az 1960-as évek nagy büntetőjogi reformjával összefüggésben 1968. május 24-én a szövetségi parlament által minden vita nélkül került megszavazásra az Eduard Dreher által előkészített – négy nagy szakaszból álló – ún. „Bevezető törvény a közigazgatási bűncselekményekről szóló törvényhez" (*Einführungsgesetz zum Gesetz über Ordnungswidrigkeiten= EGOWiG*), és egyidejűleg a közigazgatási bűncselekményekről szóló törvény (*OWiG*). A szabályozás a Btk.-ból kivett számos olyan cselekményt, amelyet a jogalkotó már nem tartott büntetendőnek, vagyis a törvénymódosítás látszólagos célját tekintve kisebb súlyú bűncselekmények dekriminalizálását

szolgálta. (A gyakorlatban pl. jelentős közúti közlekedési szabálysértéseket alakították át pénzbírsággal büntethetővé.) Senki, de még a szociáldemokrata Gustav Heinemann szövetségi igazságügyi miniszter, a parlament jogi bizottsága, a Szövetségi Legfelsőbb Bíróság, a Szövetségi Ügyészség, a Bundestagban ülő egykori áldozatok sem vették észre, hogy a hatályos Büntető Törvénykönyv 50. §-át – az (1) bekezdés érintetlenül hagyásával – az *EGOWiG* 1. szakaszának 6. cikke egy további (2) bekezdéssel egészítette ki, és kismértékben módosította a (3) bekezdést.

> *(1) Ha egy bűncselekmény elkövetésében több személy vett részt, akkor a résztvevők mindegyike a saját felelősségének mértéke szerint büntetendő, tekintet nélkül a többiek bűnösségére.*
> *(2) Amennyiben a bűncselekmény* részesénél *nincsenek meg azok a sajátosságok, viszonyok vagy körülmények (különleges egyedi jellemzők), amelyek az elkövető büntethetőségét indokolják, a részes személy büntetését a* bűncselekmény kísérletére *vonatkozó szabályok szerint kell enyhíteni.*
> *(3) Amennyiben a törvény úgy rendelkezik, hogy a büntetést* különleges egyedi jellemzők *szigorítják, enyhítik vagy kizárják, úgy ez csak arra az elkövetőre, illetve a bűncselekménynek arra részesére érvényes, akiknél ezek fennállnak* (Schirach 2013. 150–151).

Ezzel 1968. október 1-jén életbe lépett a később „elévülési törvénynek" nevezett *Dreher-törvény*, és kezdetét vette az ún. „hideg amnesztia". Mivel a *joggyakorlat* szerint csak a legmagasabb rangú nácikat vádolták gyilkossággal, a többiek csak bűnsegédnek, parancsteljesítőnek számítottak, s amennyiben a hatóságok nem tudták bizonyítani, hogy – bár zsidókat gyilkoltak meg –, ők maguk fajgyűlöletből cselekedtek volna, úgy tettük nem gyilkosságnak, hanem csak emberölésnek, sőt, egyes esetben halált okozó testi sértésnek (illetve ezek kísérletének) minősült. Mivel azonban a gyilkosságnak nem minősíthető emberölés (a maximum 15 év büntethetőségével) *nem tartozott az 1965-ös törvény alá* (amely az elévülési időt az életfogytiglannal büntethető cselekmények esetén 1969-ig meghosszabbította), így az *emberölés* elévülési ideje *1945. május 8-án kezdődött* és már *1960. május 8-án le is járt.* Összességében tehát ez azzal a következménnyel járt, hogy amikor a *Dreher-törvény* 1968. október 1-jén hatályba lépett, az elkövetők cselekménye már elévült.

De kiről kapta a nevét a német múltfeldolgozás egyik fordulópontját – és a könyv/film végső „csavarját" (Drehers – *Dreh*) – jelentő jogi változás? Eduard Dreher a Harmadik Birodalom idején ügyészként dolgozott az innsbrucki különleges bíróságon, és még halálbüntetést is kért olyan kisebb bűncselekményekért, mint pl. élelmiszerlopás. A háború után gyorsan köztisztviselői karriert csinált, később a büntető törvénykönyv legszélesebb körben használt kommentárjának egyik szerzőjeként vált ismertté. 1968-ban a Szövetségi Igazságügyi Minisztérium büntetőjogi osztályának vezetője volt.

Szó sem volt tehát az elévülésről szóló jogelméleti-jogdogmatikai vitáról. A történészek és más elemzők nagy része szerint politikai döntés történt, arról is csak kevesen tudhattak, jogi köntösbe rejtve. Eduard Dreher nemzetiszocialisták tízezreit védte meg ezzel a paragrafussal. A törvény következményeiről a parlamenti képviselők csak napokkal később értesültek. Ugyan 1968 szeptemberében Rudolf Schmitt szövetségi bíró jelezte aggályait egy igazságügyminisztériumi munkatársnak, akinek azonban Dreher megnyugtató választ adott. A közvélemény csak hónapokkal később, a *Bild am Sonntag* és a *Spiegel* egy-egy cikkéből értesült az új jogi helyzet lehetséges következményeiről. De már késő volt. Pár hónappal később az – egyébként öt főből négy nemzetiszocialista elfogultságú bíróból álló – *Szövetségi Bíróság* felmentette a Hermann Heinrich SS Oberscharführert, aki személyesen felelős volt a krakkói zsidók kiválasztásáért, az auschwitzi és belzeci táborokba való deportálásáért. A vád szerint legalább 37600 esetben működött közre a gyilkosságban. Az indoklás szerint jóllehet Heinrich tudta, hogy a zsidókat faji gyűlöletből ölték meg, ő maga nem osztotta ezt az aljas indítékot, csak engedelmeskedett a parancsoknak. A Btk. 50. §-ának új változata szerint a tette elévült. Ezt követően erre hivatkozva 294 különböző náci bűnöző elleni eljárást egyszerűen megszüntettek, és a tervezett perek elmaradtak. A 150000 aktát szinte a semmiért gyűjtötték össze.

Kezdetben mindenki azt akarta hinni, hogy a bekezdés nem szándékosan tussolta el a nácik felelősségét. A Bundestag 1969-ben egyöntetűen jogi balesetnek minősítette az esetet. Még 1981-ben, Dreherhez írt levelében Günther Erkel szociáldemokrata államtitkár is sajnálkozását fejezi ki, hogy „vádak" tárgyává vált. Dreher úgy válaszolt: „Elégedettséggel tölt el, hogy a Ház mellettem áll ebben a nem túl üdvös ügyben."[79]

[79] *Selbstamnestie im Ministerium.* Frankfurter Allgemeine Zeitung . 2013. február 6. https://de.wikipedia.org/wiki/Verjährungsskandal (Letöltés: 2024.02.16.)

Schirach elbeszélésével, s az elévülési törvénnyel kapcsolatban később a jogtudomány berkeiből is érkeztek kritikák, miszerint a könyv és a film szenzációhajhászásával, a törvényhozásról terjesztett „történelmi hazugságok" terjesztésével rossz szolgálatot tesz a német háború utáni történelem feldolgozásban. „Ilyen törvény soha nem létezett. Ez egyébként a hatalmi ágak szétválasztásának és a büntetőjogi intézkedések tilalmának megsértéseként is alkotmányellenes lett volna. Másrészt az 1960-as és 1970-es években több olyan törvény is létezett, amely a nemzetiszocialista gyilkosságok elévülésének megakadályozását vagy megfordítását szolgálta" (Puppe 2019). Kétségtelenül volt olyan büntetőjogi rendelkezés, amelynek kezdetben fel nem ismert következménye volt, hogy a nemzetiszocialista emberölésekben való egyes bűnrészességi cselekmények elévültek. „A jogalkotó ezt az elévülési idő felülvizsgálatával azonnal megfordította. Az addig bírósági határozattal megszüntetett eljárást azonban az Alaptörvény 103. cikk (3) bekezdése (*ne bis in idem*) értelmében a bűncselekmény ismételt bírósági kezelésének tilalma miatt nem lehetett újraindítani" (Puppe 2019) – írja Ingeborg Puppe, a bonni egyetem büntetőjog és jogelmélet professzorasszonya.

Valóban, Eduard Dreher szerzőségének közvetlen bizonyítékait sokáig nem lehetett megállapítani az akták hozzáférhetetlensége miatt. „Az önleleplezés hiánya miatt a kortárs történeti kutatásnak csak a célzások, vagy kissé emelkedettebben fogalmazva: a racionális rekonstrukció maradt (Rottleuthner 2004. 317)" – véli Hubert Rottleuthner jogszociológus. Valószínűleg az aktákat megsemmisítették.

Az amnesztia azonban nem csak a *Dreher-törvény*nek tudható be. A bíráknak igenis lehetőségük lett volna felderíteni a vádlottban a gyilkos jellemzőket, így a rasszizmust, és eltávolodni attól a felfogástól, hogy csak és kizárólag Hitlert és közvetlen társait kell gyilkosként kezelni. Ez azonban nehezen lett volna elképzelhető, tekintettel az akkori német társadalomban uralkodó konszenzusra, miszerint a múltról minden körülmények között hallgatni kell. Ezen nem változtatott a Szövetségi Bíróság 4. Büntető Szenátusának 1971. március 4-i ítélete sem, amely szerint abban az esetben, ha az elévülés az „aljas indítékú" elkövetési magatartás gyilkossági kritériumát illetően bekövetkezett volna, az a bűntárs elleni vádemelés szempontjából irreleváns, mert a „kegyetlen" elkövetési magatartás gyilkossági kritériumát a főcselekmény is teljesítette. Amennyiben tehát a kegyetlen gyilkosságról a bűnsegédek tudtak, és ahhoz hozzájárultak, úgy az elegendő volt az elítéléshez. Ennek alapján kapott 5 évet 2011-ben Ivan Demjanjuk ukrán SS-bűnsegéd a sobibori táborban 28600 ember meggyil-

kolásában való részvételéért, 2015-ben pedig Oskar Gröning 4 évet az auschwitzi lágerben mintegy 300 000 ember gázkamrába küldéséért.

* * *

Mai törvényeink alapján a gyilkosságban Meyert bűnsegédnek lehetne tekinteti, mivel a partizánok egymás előtti lelövése, maga a látvány kínzásnak minősülne. „Amit Meyer tett, az objektíven nézve mindig is szörnyűség volt. [...] Ezen nem változtat, hogy a bírók az ötvenes és hatvanas években talán az ő javára döntöttek volna. És ha ma már nem így tennének, az csupán annyit jelent, hogy előreléptünk" – érvel Leinen (Schirach 2013. 144).

De Meyer tette elévült. „Védte volna a törvény és az igazságszolgáltatás"– mondja a szakértő (Schirach 2013. 144). „Ha a bűncselekmény egyszer már elévült, az elévülést soha többé nem lehet érvénytelenníteni [...]. Ez a jogállam egyik alapelve [...] a bírók a döntéseiknél nem vehetik figyelembe, hogy éppen mi tűnik politikailag korrektnek. Ha Meyer annak idején helyesen cselekedett, ma sem róhatunk fel neki semmit [...] Én a törvényekben hiszek, maga a társadalomban. Meglátjuk, kinek lesz végül igaza" – így Mattinger (Schirach 2013. 145).

2012 januárjában Sabine Leutheusser-Schnarrenberger német igazságügyminiszter megbízást adott egy történészekből álló bizottság részére, hogy vizsgálják felül a Szövetségi Igazságügyi Minisztérium náci múltját. A bizottság Manfred Görtemaker történész és Christoph Safferling jogtudósok vezetésével 2016 őszére készítette el jelentését, melyben közvetett bizonyítékokat mutatott be arra vonatkozóan, hogy Eduard Dreher szándékosan manipulálta a visszamenőleges elévülés kérdését. A jelentés szerint Dreher volt az egyetlen, „aki rendelkezett indítékkal, eszközökkel és lehetőséggel a jogszabály manipulálására" (Görtemaker – Safferling 2016. 420).

De vajon igaza van-e Schirachnak? Tényleg csak két szereplő marad: az Erkölcs és a Jog? Vagy további szereplők is belépnek, mint a Szándékos Felejtés? A Feledés? A Saját (német) Szenvedéstörténet? A Tolerancia? A Megbékélés? A Megbocsátás? Kétségtelen, hogy Németország hatalmas teljesítményt nyújt a politika, a tudomány és a művészet területein a múlt feldolgozása, a *„Vergangenheitbewältigung"* érdekében, ugyanakkor a hétköznapi életben jelentős ellenállás mutatkozik azirányban, hogy a totalitárius múlt a személyes és kulturális emlékezet részévé váljon. 1995 és 2000 között folytatott szociológiai felmérések szerint a németek 56%-a tartja felelősnek Németországot a háború kirobbantásáért, a tinédzsereknek pedig

mindössze 20%-a tudja, mit jelent Auschwitz. Növekszik az antiszemita megjegyzések iránti tolerancia, a megkérdezettek 60%-a levenné a napirendről a Holocaust-témát (Kovács 2011. VII). Bár az ismeretek, a történelmi tudás gyarapodik, de ebből nem következik a katarzis – inkább a katarzis hárítása. „Így akaratlanul újraéled az a szemlélet, amely szerint a *»nácik«* és a *»németek«* két külön csoportot alkottak, és tulajdonképpen az utóbbiak is az áldozatok közé tartoznak, hiszen félrevezették, kihasználták, az egész fiatalságuktól megfosztották őket az előbbiek" (Kovács 2011. VII). A Harald Welzer és munkatársai által készített interjúgyűjtemény bestsellerré vált *Opa war kein Nazi* (*„A nagypapa nem volt náci"*) címmel. Egyre többen hívják fel a figyelmet arra, hogy a totalitarizmus szörnyűségeinek megismertetése mellett helyet kell kapniuk az eddig a kollektív emlékezetből kiszorított más, immár nem normatív emlékezetnarratíváknak is: a kényszereket, a német lakosság egyötödét érintő elűzetését, a kitelepítést, a hadifogságot megélő németek elbeszéléseinek. Az emlékezetnek ez a „demokratizálódása" azonban csak akkor lehetséges – figyelmeztet Aleida Assmann –, ha az emlékezet „depolitizálódik", azaz nem szolgál semmiféle aktuálpolitikai törekvés igazolásaként (Kovács 2011. VII).

> Nem arról van szó, hogy leküzdjük a múltat. A múltat legyőzni nem lehet. Hiszen a múlt utólag sem nem megváltoztatható, sem meg nem történtté nem tehető. Aki azonban nem akarja látni a múltat, annak a jelen is sötét marad. Aki nem akar emlékezni az embertelenségre, az ellenállásképtelen lesz új fertők veszélyeivel szemben is. (Gauck 1997. 6) [80]

Irodalom

Arendt, Hannah 1992. *A totalitarizmus gyökerei.* Ford. Braun Róbert – Seres Iván – Erős Ferenc – Berényi Gábor. Budapest, Európa.

Barcsi Tamás 2023. *Embertelenség az együttérzés korában. Filozófia vázlat a kegyetlenségről.* Budapest – Máriabesnyő, Bölcsészettudományi Kutatóközpont–Attraktor.

[80] Részlet Richard von Weizsäcker, a Német Szövetségi Köztársaság egykori elnökének híres beszédéből, amelyet a második világháború befejeződésének negyvenedik évfordulója alkalmából tartott.

Frank, Niklas 2016. *Dunkle Seele, feiges Maul. Wie skandalös und komisch sich die Deutschen beim Entnazifizieren reinwaschen.* Bonn, Verlag Dietz.

Frank Tibor 2014. *Szabadság és felelősség. Az Egyesült Államok és a németországi nácitlanítás a második világháború után.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia. „Székfoglaló előadások a Magyar Tudományos Akadémián."

Gauck, Joachim 1997. *Wem nützt die Auseinandersetzung mit der Diktatur?* Akademie für die politische Bildung. Tutzing, Akademiegespräche im Landtag. Eine Veranstaltung vom 27. Februar 1997. München.

Görtemaker, Manfred – Safferling Christoph 2016. *Die Akte Rosenburg. Das Bundesministerium der Justiz und die NS-Zeit.* München, C. H. Beck.

Kovács András 2011. Németország és a háború emlékezete. *Magyar Narancs*, 2011. május 5. Melléklet (május 8.) V-VII.

Nagy Nikoletta 2017. *Németország kettészakadása a második világháború után.* Egyetemi jegyzet. Beregszász. http://genius-ja.uz.ua/images/files/nagy-nikoletta-nemetorszag-ketteszakadasa-a-masodik-vilaghaboru-utan (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Lemkin, Raphaël 1944. *Axis Rule in Occupied Europe. Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals For Redress.* Washington, Carnegie Endowment for International Peace, Division of International Law.

Pinker, Steven 2018. *Az erőszak alkonya. Hogyan szelídült meg az emberiség?* Ford. Gyárfás Vera. Budapest, Typotex.

Przybylsky, Peter 1982. *Akasztófa és amnesztia.* Budapest, Kossuth Könyvkiadó.

Puppe, Ingeborg 2019. Bürgeraufklärung nach Rechtsanwalt Ferdinand von Schirach.

https://www.lto.de/recht/feuilleton/f/der-fall-collini-drama-nachkriegsjustiz-ferdinand-von-schirach-kritik-rechtlich-historisch-falsch/ (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Radbruch, Gustav 1977. Törvényes jogtalanság és törvény feletti jog. Ford. Nagy Endre. In Varga Csaba (szerk.) *Modern polgári jogelméleti tanulmányok.* Budapest, MTA. 129–139.

Rottleuthner, Hubert 2004. Hat Dreher gedreht? Über Unverständlichkeit, Unverständnis und Nichtverstehen In Gesetzgebung und Forschung. In Lerch, Kent D. (szerk.) *Die Sprache des Rechts. Band 1. Recht verstehen. 1. Auflage.* Berlin, De Gruyter.

Schirach von, Ferdinand 2017. *Der Fall Collini.* München, btb Verlag.

Schirach von, Ferdinand 2013. *Collini nem beszél.* Budapest, Partvonal.

Schmitz, Gregor Peter – Ross, Hannes 2023: Ferdinand von Schirach über seine Depressionen. „Ich stelle mir immer vor, dass es morgenfrüh vorbei ist". *Stern.* 2023/35. https://www.stern.de/kultur/ferdinand-von-schirach-ueber-sein-neues-buch-regen-33756702.html (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Schneider, Hans 1953. Das Ermächtigungsgesetz vom 24. März 1933. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte.* 1/33. 197–221.

Soboczynski, Adam –Jessen, Jens 2011. Das Dreher-Gesetz. Gespräch mit Ferdinand von Schirach über seinen neuen Roman „Der Fall Collini" und den Justizskandal von 1969. *Die Zeit.* 2011/36. https://www.zeit.de/2011/36/Ferdinand-von-Schirach (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Walk, Joseph 1981 (szerk.). *Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat. Eine Sammlung der gesetzlichen Maßnahmen und Richtlinien ▯ Inhalt und Bedeutung.* Heidelberg – Karlsruhe, C. F. Müller Verlag.

Zsidai Ágnes 1999. „Vergangenheitsbewältigung". Adalékok a Stasi-örökség német feldolgozásához. In Gyarmati György (szerk.) *Trezor. A Történeti Hivatal évkönyve.* Alföldi Nyomda Rt. 286–298.

Hivatkozott jogszabály

EGOWiG = Einführungsgesetz zum Gesetz über Ordnungswidrigkeiten (Bevezető törvény a közigazgatási bűncselekményekről szóló törvényhez). https://dejure.org/BGBl/1968/BGBl._I_S._503 (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Széplaky Gerda

AGRESSZIÓ ÉS KEGYETLENSÉG[81]

1. Agresszió és szexualitás

Számtalan irodalmi alkotás szól arról, hogy mivé válik az ember, ha az ölés késztetésének enged – Shakespeare *Macbeth*-jétől Sade márki művén, a *Szodoma százhúsz napján* át egészen a nemrégiben megjelent magyar regényig, Zoltán Gábor *Orgiá*jáig. E művek nagy témája, hogy az emberben lévő gyilkos ösztön miképpen engedelmeskedik egyfelől a hatalmi késztetéseknek, másfelől a szexuális kéjnek. Mint ismeretes, Macbeth eleinte pusztán a hatalmi vágytól felajzva választja önmagát gyilkosként, s hajtja végre azokat a szörnyű tetteket, melyek miatt az első pillanattól fogva kétségbeesés gyötri. De az öléssel együtt elszabadulnak benne a kéjes ösztönök is. Először a felesége, Lady Macbeth figyelmezteti rá, hogy a tett megtételéhez miféle bátorság szükségeltetik: „Hát félsz az lenni tettben s akaratban, / Ami vágyban vagy?" A férj méltóképpen felel: „Merek annyit, amennyit férfi merhet". Közvetlenül a király megölése előtt pedig arra érez késztetést, hogy megölelje feleségét, a bűn elkövetéséhez éppenséggel a szexuális felajzottságból merít erőt, mintha csak az erotikán keresztül kívánná megsokszorozni testi-lelki-szellemi energiáit: „Minden porcikám felajzottan készül a szörnyű tettre, / Jöjj és mosolyogj, tervünket takard el" (Shakespeare 1981. 31–32).

Egy-egy gyilkosság elkövetését gyakorta a puszta fizikai erőfölény érzetének vágya motiválja: annak az örömnek a megtapasztalása, ami a Másik totális kiszolgáltatottá válásából fakad, abból, hogy az emberben lüktető életet, a folytonosságot a gyilkosnak hatalmában áll egyetlen pillanat alatt megszakítani. Az élet kioltását ilyenkor saját fizikai ereje megsokszorozódásaként tapasztalja meg, s ez nem pusztán a gyengébbel szembeni kegyetlenségre ragadtatja, hanem egy még radikálisabb érzés, „önnön isten-voltának" megélésére. Az élet kioltása annak illúzióját kelti a gyilkosban, hogy istenként rendelkezik élet és halál felett, ekként nem csupán a fizikai erőfölény,

[81] A tanulmány egy korábban megjelent közlemény (vö. Széplaky, Gerda 2019. Traumatizált Állat. Esszé az emberi agresszióról. *Múlt és jövő*. 30/1. 46–60) átdolgozott változata.

hanem a metafizikai hatalom érzetét is birtokolja. Kérdés, hogy a szexuális gerjedelmet a hatalomérzés eme totálissá válása idézi-e elő vagy másféle összefüggést kell tételeznünk a kétféle kéj között.

Sade botrányos műveiben a szexuális kegyetlenség, a fizikai kínzás számtalan formája feltárul. A 18. századi író nem egyszerűen rámutatott a szexualitás és az erőszakon alapuló kegyetlenség lényegi összetartozására, hanem egyúttal annak metafizikai mélységeit is feltárta. Sade regényeiben a kéj, a mámor leírható és összegezhető: mérhetőek a testrészek térbeli kiterjedésének adatai és megszámlálhatóak a kielégüléshez vezető, egymásra halmozódó perverziók. A sade-i diskurzust nem annyira a szereplők argumentatív megnyilatkozásai szervezik, mint inkább a testek akciói. Különösen igaz ez a *Szodoma százhúsz napjá*ra. A regényben az emberrel szemben elkövethető szexuális perverziók mind agresszión alapulnak, kéjjel elkövetett gyilkosságok hosszadalmas leírásait olvashatjuk. A „néma áldozatok" (ahogyan Barthes nevezi őket, Barthes 2001) nem beszélő alanyokként vannak jelen, még csak individuumokká sem válhatnak a szó filozófiai értelmében, hiszen pusztán „elszenvedik" a libertinusok agresszióit, az erőszak elszenvedőiként pedig még csak tiltakozni sincs módjuk: a szadizmus gépezetének részei. És csak ily módon részei a diskurzusnak is, nem nyelvük, hanem testük révén: testük gyötrésével és pusztulásával írják a történetet.

A *Szodoma százhúsz napja* a határok áthágásának újabb és újabb, egy fokkal mindig radikálisabb és rettenetesebb elbeszélésével egyszerre juttatja el a nyelvet és a humanista európai tradíciót önnön határaihoz: olyan elbeszéléseket tár elénk az emberi testekről, amelyek mind a narratíva, mind a tabutörő nyelv túlkapásai miatt már-már befogadhatatlanok. A regény a testtel rendelkező embert olyasféle létezővé degradálja a teremtmények sorában, amely nemhogy nem kötelezhető a „Ne ölj!" keresztény parancsolatára, hanem immár semmiféle kitüntetettséget nem élvez, és nem is csak az áldozatok, hanem az elkövetők aspektusából sem: a libertinusok aljasabbá válnak a legagresszívabb vadállatnál is. Mégpedig azért, mert a gyilkosság elkövetésére őket nem a túlélésben munkáló életösztön, nem is a hatalom megszerzése vagy a becsvágy motiválja – ezek a morál struktúrái között még értelmezhetőek volnának a Rossznak a Jóval szembeni megnyilvánulásaként. Itt azonban az agresszióból fakadó puszta kéj a mozgatóerő, ami a szexuálissal van összecsomózva.

A társadalmi normák a „Ne ölj!" parancsolatában húzzák meg a másik emberhez fűződő viszony végső határait, amelybe a fizikai kegyetlenség még akár bele is férhet. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy

utóbbinak is az erőszak az eredője. A „Ne ölj!" imperatívuszában tulajdonképpen az ember kulturális fejlődésének dogmája fejeződik ki, amely, mint arra Freud felhívta a figyelmet, az ember egyik veleszületett hajlamának, nevezetesen az agresszió ösztönének a megfékezésére szolgál. A kultúra a vele szembehelyezkedő agressziót az agresszió introjiciálódása, bensőségessé válása révén látszólag ártalmatlanná teszi: egyfelől a külső tekintélytől való félelem, másfelől a lelkiismereti, azaz a belsővé lett tekintélytől való félelem révén.[82] De mint látni fogjuk, ez sikertelen kísérlet. Sade libertinus hősei azért válnak a humanista tradíció értékrendjét támadó, elvetemült gazemberekké, mert nem rendelik alá magukat annak a szabályozásnak, amit a kultúra, az erkölcs, a normák világa felállít. Mindenekelőtt az önmagukkal szembeni „belső agressziót" rombolják le, hogy helyette „ember-mivoltuk" megélését válasszák. Botrányos cselekedeteik igazi tétje az, hogy rámutassanak, mi is az ember, ha nem törékeny nádszálként határozza meg magát: miféle rettenetre képes. Tetteik révén nem egyszerűen a Másik embert ölik meg, hanem magát Istent, ekként nyilvánítva ki, hogy semmiféle metafizikailag megalapozott hatalom nem kényszerítheti őket ösztönkésztetéseik, azaz önmaguk elfojtására. Ám nem állítják Isten helyébe a Bűnt vagy a Rosszat, nem emelik a Gonoszt valamiféle „ellenistenség" trónusára, hanem egyszerűen csak az önmagában álló emberre kérdeznek rá. Milyen az ember Isten nélkül? Milyen az ember, ha hiányzik belőle az, amit a kultúra által beléhelyezett *emberiesség*nek hívunk?

Sade-nál a hatalom természetének kérdése összekapcsolódott a kéj mibenlétének problémájával. Tudta jól, hogy „a gyilkosságnak mekkora hatalma van az érzékek fölött". Ahogyan Blangis-szal mondatja a *Szodoma százhúsz napjá*ban: „a bűnnek önmagában olyan vonzása van, ami minden kéjtől függetlenül elegendő ahhoz, hogy felfűtse a szenvedélyeket" (Sade 2012. 169). Sade a szenvedélyeket éppúgy transzgresszióként tételezi, amiként a bűnt is, ezzel magyarázva, hogy miképpen idézheti elő a bűnelkövetésből mint határátlépésből eredő izgatottság az erotikában lévő határátlépés felfokozottságának érzetét. Bataille így reflektál erre Sade-ról szóló tanulmányában: „egy erotikus impulzust mint *elszabadulás*t (a munka szabályaihoz vagy általában az illendőséghez képest) a tárgyával egyező *elszabadulás* indít meg" (Bataille 1999. 168). Sade-nál az erotikában és a bűnelkö-

[82] A probléma kifejtésének Freud egy egész könyvet szentelt (a későbbiekben hosszabban is elemzem). Lásd: Freud 1992.

vetésben rejlő szenvedélyesség egyaránt az emberi szellemből eredő racionalitással és fegyelmezettséggel szembeni „elszabadulásként" határozható meg. Midőn az érzékiségre és az ösztönlétre alapozott emberi mivoltot kutatja, eljut abba – a tudat világosságával szembeállított – éjszakába, ahol őrjöngést és megfékezhetetlenséget talál. Bataille mindehhez hozzáteszi: a végtelenség tapasztalatát, amelyből a hatalom és a kéj érzete egyaránt kibontakozik, az ember számára nem nyújthatja egy puszta tárgy elpusztítása. „Csak egy eszköz van a kezében ahhoz, hogy megszabaduljon a különféle korlátoktól: egy hozzánk hasonló elpusztítása (ebben a pusztításban a hozzánk hasonló határát tagadjuk); [...] csak egy hozzánk hasonló tűnik el a halálban" (Bataille 1999. 169).

A kortárs magyar író, Zoltán Gábor regénye szintén azt tematizálja, hogy a bűn elkövetése miképpen fonódik össze a szexualitással.[83] Az *Orgia* azonban olyan eseménysort állít elénk, amelynek valós történelmi referenciája van: a regény a nyilasok 1944-45-ös rémtetteit dolgozza fel sajátos irodalmi eszközökkel.[84] A regény szereplői – egy elvetemült budapesti fegyveres alakulat, a 12. kerületi nyilas osztag tagjai – olyan mértékű lealjasodásról tesznek tanúbizonyságot, oly sok kegyetlenséget és gyilkosságot követnek el, mely nem magyarázható semmiféle „történelmi szükségszerűséggel", de még csak a háborúkra jellemző morális állapotokkal sem, ahol is az erkölcsi keretek fellazulása, az emberélet értékének megkérdőjeleződése – abszurd módon – természetessé válik. Itt sokkal radikálisabb határátlépés történik: az osztag tagjai puszta kéjből kínozták és vetették szexuális agresszió alá áldozataikat megölésük előtt.

A történelmi valósággal való megfeleltethetőség megnehezíti az elbeszélés irodalmi alkotásként való értelmezését. Hiszen szükségszerű, hogy egy irodalmi alkotásban a narratívát fikciónak tekintsük, a szereplők által kimondott mondatokat pedig a nyelvi poézis részének. S bár feltételezhető, hogy az előzetes történelmi tudásunk, valamint a szerző által az utószóban megerősített információk nélkül

[83] Az itt szereplő elemzésben a műben felmerülő kérdések közül csupán egy, a témám szempontjából releváns problémát emelek ki: agresszió, bűn és szexualitás összefüggését. Nem foglalkozom a többi, szintén lényeginek nevezhető kérdéssel, így például azzal sem, amit a tettesek egymás közötti cinkossága jelent.

[84] A szerző az utószóban megjegyzi: „A könyv négyéves könyvtári és levéltári kutatás alapján készült." A mű, mely a művészeti fikció mellett helyet szorít a történeti hitelességnek is, sajátos státuszát jelzi, hogy írója az áldozatok neveit – kegyeleti okokból – megváltoztatta, az elkövetőkét azonban nem. Magyarázatképpen a következőt írja: „Levéltárak sok ezer oldalnyi idevonatkozó iratanyaga őrzi a neveket és a hozzájuk kapcsolódó eseményeket." Lásd: Zoltán 2016. 311–313.

is brutális hatást gyakorolna ránk a mű, mégis azt kell mondanunk, hogy a referenciális horizont megléte, azaz a „valóság" felsejlése teszi oly hátborzongatóvá ezt az irodalmi matériát. Amikor az *Orgia* legelvetemültebb kínzási jeleneteit olvassuk, már-már a sade-i orgiák víziói idéződnek fel bennünk, s ugyanazokat az olvasói mechanizmusokat tapasztaljuk, mint amit a *Szodoma százhúsz napjá*nak befogadásakor is megéltünk: elborzadva a különféle perverziók felsorolásától és a másik emberen elkövetett erőszakos aktusok, valamint a mészárlások leírásaitól legszívesebben a sarokba hajítanánk a könyvet. S ha ezt nem is tesszük, azt a naiv olvasói kérdést mindenképpen megfogalmazzuk: elbírja-e egy irodalmi mű az ártatlan embereken elvégzett kegyetlen kínzások és gyilkosságok eme mindenféle írói távolságtartástól és morális ítélkezéstől mentes, naturális leírását? Másfelől viszont éppen azt kérdezhetjük (immár nem is annyira naiv olvasóként), magunkévá téve Adornónak a *soá* kapcsán megfogalmazott esztétikai fenntartásait: vajon nem éppen így lehet csak beszélni a borzalomról, a megszépítés és a poézis legkisebb gesztusa nélkül?

A Zoltán által teremtett regényszerkezet az áldozatok kiszolgáltatottságát, s a testeiken elkövetett kegyetlenségeket a transzgresszió mibenlétéhez hűen reprezentálja, amikor az áldozatokhoz (a három főszereplőtől: Rennertől, Teréztől és Iréntől eltekintve) nem rendel identitást, nem ruházza fel őket arccal, nem ad a szájukba szavakat, nem ad lehetőséget nekik arra, hogy autonóm, cselekvő individuumokként nyilvánuljanak meg. Nem is tehetnék, hiszen puszta elszenvedő alanyaik a rajtuk elkövetett kegyetlenségnek és agressziónak: a tettesek nem emberekként, hanem tárgyakként kezelik őket. Ezért nem hallhatjuk a könyörgésüket vagy a halálsikolyukat. A történeteket az író a nyilasok szemszögéből láttatja, egyszer a mindentudó elbeszélő távolságtartó hangján, máskor valamelyik nyilas szubjektív előadásában, időnként pedig a többes szám első személyű „mi" kinyilatkoztatásaként – amit az elkövetők közösségével azonosít. Az elbeszélő személyének elbizonytalanítása révén szintén a cinizmus nyilvánul meg a regényben: nincs, aki az elkövetett tettekért és az átélt borzalmakért felelősséget vállalna. A cinizmus, melynek révén a véres gaztettek egyáltalán felsorolhatóvá válnak, s mely poétikusan is leképeződik, a mű legfőbb irodalmi alakzatává lényegül. Jól reprezentálja ezt a következő leírás:

> [S]okat látott nyilasok hol fejcsóválva, hol bólogatva nézik a fiatal férfiakat, akiket hétfőn hoztak be és vertek meg katonaszökevényként, amint szerdán már razziára vonulnak, más ka-

tonaszökevényeket és zsidókat kajtatnak és vernek, és ahány nő eléjük kerül tizenkettőtől nagyjából negyven évesig, mind a farkuk hegyére tűzik. (Zoltán 2016. 157–158.)

A tárgyiasítás a tömeggyilkosságoknál alkalmazott mechanizmus. Mint ismeretes, a náci gépezet számára azért volt fontos az áldozatok arcuktól és individualitásuktól való megfosztása, hogy ezáltal nyomukat is eltörölhessék a világból, halálukban se nyerhessék visszsza nevüket és identitásukat. Az *Orgiá*ban leírt bántalmazások esetében személyesebb viszony van áldozat és gyilkos között. A cél itt nem pusztán a megsemmisítés, hanem azt megelőzően a megalázás, mindenekelőtt a nők szexuális megalázása a nemi erőszak különféle formái révén. „Az élvezeti célra használható zsidó nők" a hatalmukat rajtuk kiélő férfiak számára egyfelől tárgyak, másfelől erotikus izgalmat kiváltó, mezítelen testeik révén pedig szükségszerűen „individualizálódó" emberek.[85]

Az *Orgia* azt tárja elénk egy történelmi narratívába helyezve, intenzív dózisokban adagolva a rettenetet, hogy a fizikai erőfölény tapasztalata, ami itt a politikai erőfölény többletét, s ilyen módon a hatalom érzetét nyújtja, miképpen fonódik össze a szexuális felajzottsággal: a bűn, a határok megszegése az erotikával.

Bataille a hatalom és a kéj együttes megéléséről beszélve (amit a másik ember kínzása és megölése vált ki az emberben) rámutat, hogy az az elkövető számára a végtelenség illúzióját teremti meg. A Másik életét kioltó ember önnön határait tagadja meg, amikor áthágva a korlátokat aktív részesévé, mi több, előidézőjévé válik annak, hogy egy hozzá hasonló létező mindörökre eltűnik a halálban. Mivel ez kizárólag az ő akaratának a következménye, joggal érezheti úgy, hogy fölötte senkinek sincs hatalma. Ám a nőket megerőszakoló, a zsidókat, katonaszökevényeket, kommunistákat Dunába lövő nyilasok nem számoltak azzal, hogy amikor Isten fölé emelkedve véghez vitték brutális cselekedeteiket, akkor saját magukat is kivonták Isten oltalma alól. Isten nélkül pedig szükségképpen tárult fel számukra saját

[85] Kiszolgáltatottság, hatalom és kéj összetartozását jól példázza a következő jelenet: „Kisrenner, mondani se kell, életében nem látott még ennyi meztelen nőt. Sohasem tapasztalt izgalom tölti el és feszíti. Boldog izgalom. Mert ha ezt megérhette, ha ilyesmiben részt vehet, az élet mégis mulatság. El volt fedve előle ez a birodalom. Habár a lelke mélyén érezte, sejdítette, hogy van valami ilyesmi. Ki akarták semmizni a jussából. De visszakapta.

Meg lehet fogni mindegyik mellet. Össze lehet hasonlítani a formájukat, az állagukat, a súlyukat. Meg lehet markolni akármennyit. Csavarni. A bimbókat csípni. Meg lehet büntetni azokat, akiké ilyen vagy olyan okból nem elég tetszetős.

Hiába menekülsz, hiába futsz!" (Zoltán 2016. 178–179.)

embertelenségük – azaz *emberiességük* hiánya. Ez az a rettenetes tapasztalat, amitől őket nem védhette meg semmi és senki.

A kataklizmát túlélők (ahogyan arra az *Orgia* utolsó jelenete rávilágít)[86] nem tudnak többé visszatérni a normalitás keretei közé. „Folytatódik a folytathatatlan" (Zoltán 2016. 309). Az áldozatok emlékezetéből kitörölhetetlenek azok a képsorok, amelyekben ember-mivoltuk megkérdőjeleződött: a megalázás, a megkínzás, a halálközeliség tapasztalatai. De a tettesek se szabadulhatnak attól a szégyentől, amit az emlékezés önnön embertelenségükre szükségképpen kivált belőlük. Emlékezés arra a védtelenségre, az agresszív ösztön azon feltörésére, amely a vérengző vadállatnál is elvetemültebbé tette őket, s a saját faj elleni agresszió megannyi rémtettére sarkallta, felszámolva az etika és a humanista eszmék érvényességét. Ezeket a traumákat, letagadva és elfojtva bár, de tovább hordozzák magukban – nem is csak ők, hanem az utánuk jövő generációk is, akiknek képzeletében mindez a megtörtént botrány imaginárius víziójaként újra és újra előtör.

Vajon miképpen van belénk ültetve az agresszió ösztöne, hogy oly könnyedén tudja romba dönteni azt, amit kultúrának hívunk – az emberből egyik oldalon kegyetlenkedő erőszaktevőt vagy egyenesen gyilkost, másik oldalon áldozatot teremtve?

2. Agresszió és kultúra

A választ Freud felől közelítem meg, aki a *Rossz közérzet a kultúrában* című művében elemzi az agresszió jelenségét. Az értekezést 1930-ban írta, akkor, amikor még nem tudhatta, hogy az emberből

[86] Renner, a főhős, akit először vernek a nyilasok, mert vasgyárosként kapitalistának tartják, s mert keresztény férfi létére zsidó felesége és zsidó szeretője van, de aki később saját életét mentve maga is nyilasnak áll, a háború után életben találja mindkét nőt, akit szeret. S miután Teréz az elviselt sérelmek nyomán nem képes többé vele élni, elveszi feleségül a korábbi szeretőt, Irént. Ám Irénben is ott marad a gyanakvás, hogy rejtekhelyén talán éppen a férfi adta fel őt. Az emlékezetükből kitörölhetetlen képsorok pedig alighanem mindhármukat kísértik hátralévő életükben – akár álmaikban, akár éber perceikben –, amikor is szexuálisan megalázták őket, egymás szemében éppúgy, mint az ellenséges idegenek előtt:

„A vasgyárosnak állnia kell, mert arra kíváncsiak, milyen, amikor szopnak.

Irén először. Merevedés nincs. Sokáig szopatják. Félrelökik Irént. Hogy még ehhöz se ért a luvnya. Jöjjön az öregebbik.

Akkor se.

A páter korbáccsal veri Teréz hátát. Teréz felnéz Rennerre. Könyörögve. Vagy szeretettel. Irén is őt nézi. Ugyanazzal a könyörgéssel. Talán szeretettel.

Felál!" (Zoltán 2016. 308.)

kitörő agresszió néhány év múlva mily mértéktelen és rettenetes formában ölt majd testet. A zárlatban ugyanakkor balsejtelmének ad hangot:

> Számomra az emberi faj létkérdésének tűnik, hogy vajon és milyen mértékben sikerül kulturális fejlődésének úrrá lenni az emberi agresszív és önpusztító ösztönöknek az együttélésben okozott zavarán. Ebben a vonatkozásban talán éppen a jelen érdemel különleges figyelmet. Az emberek a természeti erők feletti uralmukban odáig jutottak, hogy segítségükkel könnyű egymást az utolsó emberig kiirtaniuk. Innen származik jó részе jelenlegi nyugtalanságuknak, boldogtalanságuknak, szorongó hangulatuknak. És most azt várjuk, hogy a két »menynyei hatalom« másika, az örök erósz megerőlteti magát, hogy éppoly halhatatlan ellenfelét legyőzze a harcban. De ki láthatja előre az eredményt, a végkifejletet? (Freud 1992. 101.)

Nos, a végkifejlet, mint tudjuk, – a második világháború borzalmas tettei, a több mint negyvenmillió halott – minden korábbi képzeletet felülmúlóan igazolta, hogy az embert lényegileg határozza meg az az agresszió, amely saját fajtársai és így végső soron önmaga ellen irányul.

Freud az agresszió eredőjének meghatározásához a kultúra jelenségét választja kiindulópontul. A kultúrát olyasvalamiként írja le, mint amivel szemben az emberek rendre elégedetlennek érzik magukat, mert úgy vélik, hogy az megfosztja őket „az eredendő boldogságtól". S jóllehet, büszkék azokra a természettudományos eredményekre és technikai vívmányokra, amelyekhez a természet erőinek leigázása révén hozzájutottak, mégis belátják, hogy mindezek „az évezredek óta óhajtott beteljesülést, a vágykielégítés mértékét, amit az élettől elvártak, nem emelte" (Freud 1992. 34). A kultúrával szembeni elégedetlenség tapasztalata mindig jelen volt az emberi civilizációban, a kultúra fejlettségének primitívebb fokain is, ami azt bizonyítja, hogy nem a megvalósulásának a módja, hanem maga a kultúra teszi boldogtalanná az embert.

A kultúrafejlődést Freud az egyén libidófejlődésének a folyamatával felelteti meg. Hipotézise szerint mindkettőnek az ösztönszublimáció áll a középpontjában. S bár az ösztönök kielégítetlensége kiváltja az ellenségesség érzését, az ember mégis hajlandó lemondani az ösztöneiről, hogy „igénybe vegye" a kultúrát, ami által az emberek közötti agresszív hajlam is megfékezhető. A regulatív szerepet

betöltő kultúra leghatásosabban úgy tudja korlátok közé szorítani az agressziós ösztönöket, hogy annak ellenében létrehozza – legalapvetőbb kulturális törekvésként – a szeretet parancsát: „Szeresd felebarátodat úgy, mint önmagadat!" A szeretet eszméje nem puszta erkölcsi törvény: megfeleltethető az egyik alapvető éntörekvéssel, a libidinózus ösztönökkel. A nárcisztikus libidó a szerelem és a szeretet révén, amikor is az önmagán kívüli világban, a másik emberben keresi a kielégülést, „tárgyra tör". Freud rámutat arra, hogy a szerelem érzéséből erotikus késztetésként kialakuló tárgyösztönök közeli rokonságban állnak a libidinózus szándék nélküli hatalmi ösztönökkel. A hatalmi ösztönökből vezeti le az életösztönnel szemben másik alapvető erőként tételezett halálösztönt. Míg az Erósszal megfeleltetett életösztön fenntartja az „élő szubsztanciát" és az egységet, addig a halálösztön „arra törekszik, hogy ezeket az egységeket megszűntesse és az őseredeti anorganikus állapotra redukálja" (Freud 1992. 69). A halálösztön egy része némán dolgozik a belsőnkben az én felszámolásán, másik része a külvilág ellen fordul, s mint agresszió és destrukció bukkan elő.

Korábban Sade kapcsán rámutattunk: a bűnelkövetésben és az erotikában megtapasztalható szenvedélyességérzés egyaránt abból a transzgresszióból fakad, ami az emberi szellem racionalitásával és fegyelmezettségével szembeni „elszabadulásként" írható le. Bataille interpretációjában ehhez hozzátartozik a hatalom érzete is, amit egy másik ember vagy egy puszta tárgy elpusztításának a szédülete vált ki. Bataille nem egyszerűen a határátlépés által kiváltott izgalmat látja alapvetőnek az erőszakos, illetve az erotikus aktusokban, hanem azt, amit azok valójában jelentenek: a léthez való eljutás lehetőségét. Úgy véli, hogy az ember, aki a kultúra révén kiszakad természetes és eredendő állapotából, a transzgresszív cselekedetek révén vissza tud térni a „folytonosságba": „A rendes állapotból az erotikus vágy állapotába való átmenetnek az a feltétele, hogy a bennünk rejlő lény kiszabaduljon a nem-folytonosság rendjéből" (Bataille 2001. 19). Ám ez a kiszabadulás szükségszerűen agresszió útján jön létre, ami mindazonáltal a szerelmi aktusokban (de ugyanígy, a vallás rítusaiban és a művészeti teremtés állapotaiban is) transzgresszióvá „szelídül". Bataille itt fontos megkülönböztetést tesz állat és ember között (a későbbiekben ez a mi szempontunkból különösen hangsúlyos lesz): „Az emberi erotika éppen abban különbözik az állatok szexualitásától, hogy a belső életre hat. *Az ember tudatában az erotika a lét kockáztatása*" (Bataille 2001. 33; kiemelés az eredtiben). Sőt azt is hozzáteszi, hogy éppen az erotika mentén válik el az emberi szexualitás

az állatétól, amit „kezdetlegesnek" tekint, minden bizonnyal azért, mert abból hiányzik a transzgresszió szédülete. Csakhogy, és ezt már én teszem hozzá, ez korántsem olyan állapot, amiért kárhoztatni kellene az állatot! Hiszen az állatnak éppen azért nincs szüksége arra a fajta – nem fajfenntartó, hanem transzgresszív – agresszióra, ami az embert jellemzi, mivel nincs szüksége a nem-folytonos létezésből való kitörésre: az ő világa folytonosságában adódik.

De térjünk vissza Freud téziseihez! Ő szintén elismeri agresszió és kéj összetartozását, sőt azt állítja, hogy a kétféle ösztön állandóan keveredik egymással, tulajdonképpen nem is tapasztalhatóak meg egymás nélkül. Mi több, a destruktív ösztönök megszelídíthetőségéről beszél. Úgy véli, ha a halálösztön Erósz szolgálatába áll, nem viszi véghez a pusztítást, ellenkezőleg, megvédi az embert attól, hogy saját magát vagy – önnön lénye helyett – maga körül a különféle élőlényeket, az élettelen világot megsemmisítse. Freud tehát azt feltételezi, hogy a szexualitás lehetővé teszi a destruktív késztetések elfojtás nélküli átalakítását. Mindazonáltal a keveredés, ahogyan arra a műelemzések révén rávilágítottunk, fordítva is működhet: a kéj is állhat az agresszió szolgálatába. E működés alapvetően kétféle lehet: a szadizmusban az erotikus törekvés a rombolási ösztönnel, a mazochizmusban a befelé irányuló destrukcióval ötvöződik. Azokban az aktusokban viszont, amelyekben az erőszak szexuális szándék nélkül lép fel, azaz látszólag puszta hatalmi törekvésekről van szó, nehezebb felismerni Erószt, pedig a pusztító düh ilyenkor is a nárcisztikus libidó élvezetéhez és kielégüléséhez kötődik.

A halálösztönnel magyarázat adható az ember ama veleszületett hajlamára is, mely a Rosszra irányul, s melyet vallási kontextusban az Isten jóságával szembeállított Gonoszból szokás eredeztetni. A halálösztön tételezése lehetővé teszi, hogy az emberi gonoszság mögött ne az Ördögöt keressük, ilyen módon kínálva felmentést az elvetemült tettek felelőssége alól, hanem belássuk: az ember pusztán azért rossz, mert ember. Freud szerint „az agresszív hajlam az ember eredeti önálló ösztönös adottsága"; ám ez a hajlam fékezhető a kultúra révén, ami a legerősebb gátjául szolgál. A kultúra úgy tud ellentmondani a halálösztön késztetéseinek, hogy a szeretet parancsa révén maga is Erósz szolgálatába áll, s az egyes emberi egyedeket „családokká, azután törzsekké, népekké, nemzetekké, az emberiség nagy egységévé" tömöríti (Freud 1992. 72). Csakhogy, folytatja Freud, az embertömegek eme libidinózus összekapcsolásának a programjával szembeszegül az emberek természetes agressziós ösztöne, ami a halálösztön leszármazottja és fő megtestesítője. Amit kulturális fejlődésnek hívunk, az tulajdonképpen a két ösztön közötti harc eredménye: „az emberi faj létküzdelme" (Freud 1930/1932. 72-73).

Vajon mit jelent a pszichoanalitikus gondolkodó fogalomtárában az *emberi* mint szubsztancia? S a kultúra vajon szerves következménye-e az ember-mivoltnak, netán az állatok is igénybe vehetnék ösztöneik korlátozásának céljára? S miképpen kell értenünk a *faj* fogalmát: darwini értelemben? Freud ugyan felteszi azt a kérdést, hogy vajon miért nem folytatnak az állatok efféle kulturális harcot, ám a választ rövidre zárja: „Ó, ezt nem tudjuk" (Freud 1992. 74). Jóllehet ő maga is megemlíti, hogy vannak olyan állatfajok, amelyek a társadalmiság magas nívóján állnak (a társadalmi funkciók felosztása, munkamegosztás, mi több, az individuumok korlátozása jellemzi őket), ám azt is kijelenti, hogy a halálösztön megnyilvánulásai nem figyelhetőek meg náluk. Vajon miért nem? Pontosabban: vajon miért nem tehető fel ez a kérdés? Freud tartózkodik attól, hogy meghatározza, miben áll ember és állat különbsége a kultúra, illetve az agresszió szempontjából. Hipotézise kizárólag az emberről szól.

Az ember, aki a kultúrát eszközként használja, számtalan módszert fejlesztett ki a halálösztön és az ebből eredő, pusztító késztetések elnyomására. Mindenekelőtt azt, hogy az individuum belső világába, a lélekbe helyezte át az agressziót – ez válik a bűntudat alapjává. Az introjiciálás, a bensővé tétel révén az én elemi módon fordul önmaga ellen. A tudat struktúrája eleve úgy szerveződik, hogy kiszolgálhassa ezt a „kulturális igényt": a felettes én mint lelkiismeret kifejti az ösztönénnel szembeni agressziós tevékenységét, melyet mindazonáltal az én más, idegen individuumokon szeretett volna kielégíteni. „A felettes én és az általa leigázott én közti feszültséget bűntudatnak nevezzük; ez mint bűnhődési vágy nyilvánul meg." (Freud 1992. 75.)

Freud szerint a felhalmozódó bűnérzésből eredően az emberiség kulturális fejlődése során eljutott arra a pontra, amikortól arra vágyakozik, hogy az ősbűnként megélt vétkeitől megváltsák. Mint írja, a kultúra egyenesen az ősbűn megszerzésével kezdődött el: a megváltás a kereszténységben egy olyan egyén áldozati halála révén teljesült be, aki „egy mindenkivel közös bűnt" vett magára. Az ősbűn gondolata kapcsolatba hozható az ősapa megölésének mitikus víziójával, valamint az Oidipusz-komplexussal. A lelkiismeret működésében nincs szerepe annak, hogy az ember valóban megcselekszi-e az ősbűnt vagy sem, azaz elköveti-e a másikkal szembeni kínzást, fizikai kegyetlenséget, radikális agresszív tettet vagy sem, mert már magának az agressziónak az érzése, pontosabban az agresszió elfojtása fel-

ébreszti a bűnösség érzését, ami tehát Erósz és a destrukciós ösztön közötti konfliktus kifejeződése.

> Ez a konfliktus feléled, mihelyt az ember elé kitűzik az együttélés feladatát; ameddig ez a társadalom csak a család formáját ismeri, az Ödipusz-komplexusban kell megnyilvánulnia, a lelkiismeretet kell igénybe vennie és meg kell teremtenie az első bűnérzést. Ha megkísérlik ennek a társadalomnak a kibővítését, ugyanez a konfliktus folytatódik a múlttól függő formákban, erősödik és a bűntudat további fokozódásának következményével jár. [...] Ami az apánál kezdődött, a tömegnél fejeződött be. (Freud 1930/1932. 85–86.)

A kultúra fejlődési folyamata így jut el Freudnál a családtól az emberiséghez, s közben egyre nő a bűnérzés. Az apagyilkosság ősi eredeti vágya, amely minden agresszív késztetésben kifejeződik, a felettes én hatalmának a megtörésére irányul, a felettes én ugyanis mint apa (Lacannál: Atya) jelenti be magát. Ebből a körkörös jelenségből fakad az örökös bűntudat és rossz érzés, ami a rossz közérzet kultúráját teremti meg.

A kultúrafejlődést Freud az egyes ember lelki fejlődésének folyamatával állítja párhuzamba, ugyanakkor felhívja a figyelmet a kettő lényegi különbségére: az egyént a boldogság utáni törekvések határozzák meg, míg a kultúra alanyát az egoizmussal szembeállítható altruizmus, ami az előbbi korlátozását jelenti. A kulturális törekvés alapvető célja, hogy az egyénekből egységes közösséget teremtsen, mégpedig az egyéni ösztöntörekvésekről, és mindenekelőtt az egymás elleni agresszióról való lemondás révén. Ennek egyfajta „terápiás kísérleteként" fogható fel az etika, amely a felettes én parancsait közvetíti, s a kulturális munka szerves folytatásának tekinthető. Csakhogy e kulturális felettes én törvényei és tilalmai, amelyeket az ösztönén felett szeretne érvényesíteni, túlságosan szigorúak, betarthatatlanok, mivel radikálisan szembehelyezkednek az örömelvvel. Ahogyan a szerző szellemesen fogalmaz: a felettes én „nélkülözi a pszichológiát". Végső soron ezzel magyarázható, hogy az agresszió kultúra általi elhárítása a boldogtalanság állapotát teremti meg.

Konrad Lorenz vitatkozik Freud teóriájával. Ő szintén alapos vizsgálat alá vetette az agresszió fenoménjét – de nem az ember, hanem az állat felől. Lorenz kritikája Freud elméletének szívét célozza, amikor rávilágít arra, hogy az agresszió nem a halálösztönből eredeztethető: „Az agresszió, amelynek megnyilvánulásait és kihatásait gyakran azonosítják a halálösztön megnyilvánulási formáival, ugyanolyan ösztön, mint az összes többi, és természetes körülmények között ugyanúgy élet- és fajfenntartó jellegű, mint azok" (Lorenz 1994. 7). Lorenz ehhez azt is hozzáteszi, hogy az ember számára, aki „teremtő ereje révén túl gyorsan megváltoztatta saját életfeltételeit", nem csak az agresszió ösztöne járhat pusztító következményekkel, hanem más ösztönök is.

Lorenz az állatvilágban tapasztalható hasonló jelenségeket vizsgálva arra mutat rá, hogy az agresszív magatartásnak három alapvető, egymással összefüggő fajfenntartó funkciója van: „az adott faj egyedeinek eloszlása a rendelkezésre álló élettérben [*territoriális harc – Sz. G.*], a vetélytársi harc általi szelekció és az utódok gondozása" (Lorenz 1994. 45). Ezeknek a valóságos fizikai küzdelmet eredményező motivációknak azonban nincs közük ahhoz a fajta agresszióhoz, amit emberinek tekintünk. Mert az állatoknál tapasztalható agresszió, még ha a fajtársak ellen irányul is, nem hátrányos az adott fajra nézve, ellenkezőleg, a jobb kiválasztódást és a fennmaradást szolgálja. Lorenz rámutat: amit mi emberi agresszióként ismerünk, ahhoz hasonló jelenségeket azoknál a magasabb fejlettségi fokon álló állatfajoknál figyelhetünk meg, melyeknél az egyedi tanulás és tapasztalás szerepe növekszik a születéstől adott magatartásformákkal szemben. Az evolúció általános előrehaladásával a társas együttélés szelekciós nyomása és a tanulási képesség szabja meg ugyanis a jobb kifejlődés irányát. Mondhatjuk ezért így is: ahol valamiféle kulturális fejlődés beindul, ott megjelenik az agresszió, ami tehát Lorenz szerint nem a halálösztönből ered – a kultúra teszi pusztító ösztönné.

Valójában Lorenz nem tagadja a pszichoanalitikus gondolkodó állításait. Hiszen Freud is elismeri, hogy a kultúra mint szabályozó korlátozza az örömelvet, elfojtja az egyes ember boldogság utáni törekvéseit, az elfojtás által pedig megteremti a rossz közérzetet. Mindketten belátják a kultúra problematikus szerepét, de egyikőjük sem jut el addig a kijelentésig, mely szerint a kultúra sokkal inkább életre hívja az agressziót, ahelyett, hogy megvédene tőle – azt a fajta agressziót, amely az emberből időről időre előtörő pusztítási vágy formájában ölt testet. Mert bár a napnyugati bölcselet humanista felfogása szerint a kultúra tesz emberré, egyáltalán, a kultúra révén válik képessé arra, hogy kilépjen a puszta ösztönök által uralt állatiasságból, illetve arra, hogy lénye ökonómiáját az ösztönöknél magasabb rendűnek tekintett Szellem uralma alá rendelje, mégis azt látjuk, hogy éppen a kultúrának nevezett rítusok eredményeznek valamifajta helyrehozhatatlan torzulást az emberi szubsztanciában, melynek eredménye a traumatikus sorsfordulókból szerveződő emberi történelem.

Az emberi történelem mintázatát az agresszió feltörési pontjai rajzolják ki. Amikor az emberi világ az elszabaduló agresszió játékterévé válik, amikor a háborúk és a mészárlások szembesítik a nyugati civilizációt önmagával, akkor egy pillanatra nyilvánvalóvá válik: nem az egyes eszmék tehetők felelőssé a pusztításért, a mélyben sokkal lényegibb, az emberi kultúrához eredendőbb módon hozzátartozó sajátosság tapogatható ki. A borzalmakon és az értelmetlen emberáldozatokon idővel szükségszerűen túllépő társadalom azonban gyorsan elfeledkezik erről az önmagát érintő, traumatikus felismerésről, hiszen azt nem tudja a sajátjává tenni, azt képtelen az identitásába beépíteni, ezért visszanyomja a sötétbe, az emberiség tudattalanjának mélyébe.

Csakhogy nem nyomható el teljesen. Hiszen az agresszió (eredendő emberi sajátosságként) jelen van a mindennapokban, a szinguláris, embertől emberig terjedő kapcsolatokban és fizikai-lelki gyakorlatokban is, ilyenkor leginkább kegyetlenségként, kínzásként, kéjérzésen alapuló erőszakként fejeződik ki, működésben tartva a hatalmi és alárendeltségi pozíciókat kirajzoló áldozati struktúrát.

Irodalom

Barthes, Roland 2001. *Sade, Fourier, Loyola.* Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Osiris.

Bataille, Georges 1999. Sade. Ford. Kálai Sándor. *Vulgo.* 1/1. 159–171.

Freud, Sigmund 1992. *Rossz közérzet a kultúrában.* Ford. Linczényi Adorján. https://www.scribd.com/document/140246325/Sigmund-Freud-Rossz-kozerzet-a-kulturaban

Lorenz, Konrad 1994. *Az agresszió.* Ford. Tandori Dezső és Zoltai Ildikó. Budapest, Katalizátor Iroda.

Sade, Marquis de 2012. *Szodoma százhúsz napja.* Ford. Vargyas Zoltán, Szeged, Lazi Könyviadó.

Shakespeare, William [1623] 1981. *Macbeth.* Ford. Szabó Lőrinc. Budapest, Európa.

Zoltán, Gábor 2016. *Orgia.* Budapest, Kalligram.

III.

KEGYETLENSÉG – KULTÚRA – ETIKA

Loboczky János

A MEGBOMLOTT REND KEGYETLENSÉGEI

SHAKESPEARE: *III. RICHÁRD* ÉS *MACBETH*; KRASZNAHORKAI: *HERSCHT 07769*

Barcsi Tamás izgalmasan aktuális könyve számomra vonzó módon gyakran él irodalmi példákkal a kegyetlenség témája kapcsán. Főleg ez adta az indíttatást arra, hogy két klasszikus dráma és egy két évvel ezelőtt megjelent kortárs magyar regény kapcsán fogalmazzak meg néhány gondolatot a kegyetlenségről. Elemzésem során alapvetően Barcsi értelmezésében használom a kifejezést, tehát „[...] *morálisan elfogadhatatlan szenvedésokozásként* értem, tehát csak *az emberrel összefüggésben* használom" (Barcsi 2023. 7), valamint „[...] egyéni cselekvésként megvalósított, vagy egy rend mechanizmusaiból adódó *szükségtelen és nem menthető*, tehát *elfogadhatatlan szenvedésokozás,* továbbá az egyént vagy vele kapcsolatban másokat érő, illetve egy rend működésmódjából következő, kisebb vagy nagyobb erőfeszítéssel, olykor már megfelelő odafigyeléssel is *kiküszöbölhető, mérsékelhető szenvedés eltűrése.*" (Barcsi 2023. 8.)

Az írásomban reflektált alkotásokban jól láthatóan éppen az ilyen kegyetlenségek jelentik a művek vezérszólamát. Persze kérdezhetnénk, hogy a kegyetlenség megjelenítésén túl beszélhetünk-e bármilyen hasonlóságról Shakespeare drámái és Krasznahorkai regényvilága között? Amellett, hogy az egyes művek mikroelemzése több analógiára is rámutathat, én most elsősorban arra teszem a hangsúlyt, hogy mindhárom műben fontos motívum az adott társadalmi rend, illetve kisebb-nagyobb közösség belső kohéziójának a legalábbis átmeneti felbomlása, az ábrázolt világ megromlása. Ebben a közegben azután mondhatni „természetes" módon lépnek fel a zsarnokok és modern manipulátorok, akik nem csupán „termékei" a megbomlott rendnek, hanem előidézői is a rend megbomlásának.

A Shakespeare-drámák és a Krasznahorkai-regény (Krasznahorkai 2021) közötti lehetséges párhuzamok közül előzetesen még egy, műfaji kérdésre hívnám fel a figyelmet. Krasznahorkai műve Shakespeare gyors sodrású cselekményvezetéséhez képest egy folyó lassan növekvő áradásához hasonlítható. Ugyanakkor már maga az a poétikai megoldás, hogy az egész regény egyetlen mondatból áll, bizo-

nyos értelemben a drámákra jellemző feszültségfokozódást vált ki, az egésznek van valamiféle drámai íve. Ezenkívül a drámai sűrítésre jellemző az, hogy Krasznahorkai nem analizálja túl a szereplőket – pl. a múltjukról csak felvillanó morzsákból tudhatunk meg bármit is –, sokkal inkább a tettek és dialógusok/monológok révén jellemzi őket.

Tanulmányomban a továbbiakban nem szeretnék az erőltetett analogizálás hibájába esni, ezért azt a módszert választom, hogy előbb a Shakespeare-tragédiák néhány – a témánk szempontjából fontos – részletének mikroanalízisét kísérlem meg, majd pedig a Krasznahorkai-regény világának fontos összetevőit emelem ki.

I. *Macbeth* és *III. Richárd* – a „radikális rossz/gonosz" (Heller Ágnes) kegyetlenségei

Heller Ágnes a *Kizökkent idő* (Heller 2000) című könyvében többek között azért is tartja ma is „korszerűnek" Shakespeare-t, mert – szemben a görög tragédia hőseivel – az angol drámaíró szereplőivel bizonyos értelemben azonosulni tudunk: „Nem vagyunk Antigoné vagy Oresztész. Ezzel szemben shakespeare-i hősök és hősnők vagyunk; Shakespeare minket is újra kitalál" (Heller 2000. I. 21). Úgy is fogalmazhatnánk, hogy szembesít bennünket saját világunkkal, hiszen nem egészen túlzás azt állítani, hogy „a modern világ bármelyik korszaka elfoglalhatja Shakespeare korának helyét" (Heller 2000. I. 22). Másfelől Shakespeare drámái kapcsán azt a paradoxont is érzékelhetjük, hogy egyfelől nála a „vak és esztelen sors (*heimarmené*)" uralkodik, másfelől szereplői nem csupán a Sors által mozgatott bábuk, hanem nagyon is egyénített, saját vágyakkal és akarattal jellemzett figurák, akik történetileg is konkrétak. Heller Ágnes elemzéseiből azt is kiemelendőnek tartom, hogy Shakespeare-re Machiavelli (mintegy a „cselekvés filozófiája") éppúgy hatott, mint Montaigne (a „reflexió, az elmélkedés filozófiája"), az utóbbit olvasta is (ld. Heller 2000. I. 13-20). Ezt a hatást a két zsarnok, a kegyetlenségek sorozatát elkövető főhősök habitusának különbségében is tetten érhetjük. Míg Macbeth szinte gondolkodás nélkül, azonnal cselekszik, III. Richárd többet elmélkedik, igyekszik jól kiszámítani, másrészt elleplezni ördögi terveit, amit jól érzékeltetnek a belső monológjai. Shakespeare jól ismeri az emberi természet minden mélységét és sokrétűségét, pontosabban valamiféle szenvedélyes vágy munkál benne, hogy megértse az emberi jellem legszélsőségesebb megnyilvánulásait is. Az előbb már említettem, hogy Shakespeare drámái Machiavelli világát

is felidézik. Az itáliai író például különbséget tesz „jól és rosszul alkalmazott" kegyetlenség között. „Jól alkalmazott" kegyetlenség az, amit hirtelen, a körülmények által kikényszerítve alkalmaz a fejedelem, de ez később az alattvalók érdekeit szolgálja. A „rosszul alkalmazott" az, amit először alig lehet észrevenni, de azután csak egyre erősödik. Shakespeare gonosz, kegyetlen szereplői az utóbbira példák, hiszen nem tudnak megállni, tobzódnak a gyilkosságokban, minden tekintetben mértéket vesztett zsarnokokká válnak.

Heller Shakespeare-könyvének még egy fontos vonatkozására utalnék. Shakespeare „színpadával" kapcsolatban azt hangsúlyozza, hogy „négy dimenziós tere" van: a történelem színpada, ahol a történelmi idő a meghatározó; az ember életének színpada; a politikai kor színpada és a puszta létezés (metafizikai) színpada, ahol nincs konkrét idő (Heller 2000. I. 8). A kegyetlenség az elemzett tragédiákban mondhatni mind a négy dimenzióban meghatározó módon átüt az egyes jelenetekben.

1. Macbeth, a nem reflektáló gonosz

Macbeth és III. Richárd – Heller kifejezését használva – a radikális rossz, tehát a gonosz megtestesítői. Tetteik ezért kegyetlenek, számukra a másoknak okozott testi vagy lelki szenvedés egyáltalán nem jelent morális problémát. Ugyanakkor a két gonosz mégsem teljesen ugyanaz a karakter. Először nézzük közelebbről a Macbethet! Először is ebben a drámában már az elején megjövendölik a boszorkányok a bekövetkezendő végzetes eseményeket, vagyis erőteljesen meghatározó a sors-tragédia jellege a műnek. Ez persze nem jelenti azt, hogy ne mutatná meg a szereplők egyéni arcát. Ráadásul a gonoszságban Macbethnek „méltó" társa is van Lady Macbeth személyében, aki a kísértő szerepét is játssza. Amikor férje levelét olvassa a boszorkányok jövendöléséről, magában megjegyzi: „Csak a természeted aggaszt; / Túl sok benne a jóság teje, hiányzik a kellő gonoszság." (Shakespeare 1992a. I. felvonás, 5. jelenet, 730.) A Lady már döntött a kegyetlen gyilkosságok elkövetése mellett, Macbeth egyelőre még ingadozik, azon morfondírozik, hogy Duncan király a vendége, rokona, s olyan „szelíd király", s rettenetes bosszú vár a gyilkosra, és csak a mértéktelen becsvágy sarkallja a gyilkos tettre. Végül a Lady ösztökélésére is rászánja megát a cselekvésre, s innen kezdve feltartóztathatatlanul következnek a szörnyű események. Ugyanakkor az is szembeötlő, hogy a gyilkos pár igyekszik olyan szerepet játszani, ami eltakarhatná bűnös tetteiket. „Hazug szív sikeréhez hazug arc kell" (Shakespeare 1992a. I/7. 731) – mondja Macbeth, mielőtt elindul a végzetes úton.

Duncan meggyilkolása után Macbethet rémlátomások gyötrik, mondhatnánk, hogy a lelkiismeret hangja, felesége így nyugtatja: „Aki meghalt vagy alszik, / Nem több, mint egy kép."; „Amit tettünk, egy kevés víz lemossa." (Shakespeare 1992a. II/2. 733.)

Már említettem, hogy Shakespeare királydrámái Anglia és Skócia történelmének olyan időszakaiban játszódnak, amelyek egyébként is tele vannak gyilkossággal, árulásokkal, összeesküvésekkel, a valamiféle biztonságot nyújtó rend hiányával. A Macbethben több helyen mondják ki nyersen a szereplők ezt a kordiagnózist. A színlelés csúcspontja, hogy még Macbeth is – a gyilkosság felfedezése után – így fakad ki: „Szemét minden, halott a becsület, / Lefejtve az élet bora s az égbolt / Csak a seprővel kérkedik" (Shakespeare 1992a. II/3. 734). E metaforikus beszéd egyenesen kozmikus mértékűvé növeszti a „gonosz kor" történelmi képét, s itt már tulajdonképpen a lét metafizikai színpadán járunk. Az egyik nemes úr arról vízionál, hogy a „földi drámáktól undorodva, hogy komorlik az ég az ember színpadára", s még a megölt király lovai is „visszavadultak" (Shakespeare 1992a. II/4. 734). Még a Macbeth által felbérelt bérgyilkosok is a „piszok világot" okolják méltatlannak érzett sorsukért.

A gyermekgyilkosság különösen kegyetlen tett, Shakespeare-nél több drámában is hangsúlyos helyen szerepel. A *Macbeth*-ben Macduff kisfiát ölik meg, aki halála előtt életkorához képest szokatlan éleslátással fogalmazza meg a kor erkölcsileg visszájára fordult rendjét: „Akkor hát bolondok az esküszegők, hisz olyan sokan vannak, hogy megverhetnék és ők akaszthatnák fel a becsületes embereket." (Shakespeare 1992a. IV/2. 741.) Macbeth gonoszsága mindent beszennyez, még Malcolm, a meggyilkolt Duncan király fia is először szinte megretten magától, amikor arra gondol, hogy mit hozna magával a jogos bosszú, a zsarnok megölése: „Ha megtaposnám és kardomra tűzném / A zsarnok fejét, megkínzott hazámra / Új bűnt tornyozna és új szenvedést, / S őrültséget, többet, mint valaha / Az új király." (Shakespeare 1992a. IV/3. 742.) S ezután legfőbb támogatójának azokat a kíméletlen, bűnös tetteket sorolja fel, mint lehetséges következményeket, ha királlyá koronáznák, amelyek tulajdonképpen e gonosz kor diagnózisát írják le. Macbeth pedig egyre fékezhetetlenebbül rohan a végzete felé, a kegyetlenség világába zárja be magát: „úgy vagyok benne a vérben, / Olyan messze, hogy átgázolni és / Visszafordulni egyformán nehéz." (Shakespeare 1992a. III/4. 738.); „jóllaktam az iszonnyal / S a borzongás, agyam meghitt lakója, / Többé nem izgat." (Shakespeare 1992a. V/5. 746.) Még a felesége halála sem rendíti meg, inkább csak zavarja. „Halt volna meg később" (Shakespeare 1992a. V/5. 746) – fakad ki, teljes érzéketlenséget és kíméletlenséget mutatva. Egyfajta céltalan megszállottság vezérli, bűneivel egyáltalán nem akar szembenézni, a félelmet nem ismerő, hamis önbizalom vaksága (lásd a jóslat félreértését) űzi, mint valami modern Nérót a végzetes párbajig, s az egész világ ellen fordul a gyűlölete: „Unom, gyűlölöm a nap sugarát, / Dőlne már romba az egész világ." (Shakespeare 1992a. V/5. 746.)

2. Richárd – a zsarnoki számítgató ész

Míg Macbeth a szélsőségesen irracionális, a szenvedélyei által hajtott kegyetlen zsarnok típusa, addig III. Richárd a számítgató észt a szenvedélyei szolgálatába állító „racionális zsarnok", aki a zsarnokság egész mechanizmusát hozza mozgásba elvetemült tetteivel. Rögtön azzal indít, hogy minden ingadozás nélkül gonosznak választja önmagát: „Úgy döntöttem, hogy gazember leszek." (Shakespeare 1992b. I/1. 247.) Heller Ágnes nyomán Isten „Gegenspielerjének" is nevezhetjük, mondhatni a Sátán karizmájával rendelkezik, minden isteni és emberi erkölcsi parancsolatot megszeg, nem véletlen, hogy csak egy teljesen kívülről jött ember győzheti le földöntúli hatalmak segítségével (lásd a szellemek megjelenését a döntő csata előestéjén).

Shakespeare történelmi drámáinak tulajdonképpen kétféle „színpada" van, a történelmi-politikai és az egzisztenciális. III. Richárd mindkettőnek negatív hőse. Az elsőn a hatalom megszerzése érdekében semmilyen kegyetlenségtől nem riad vissza, míg a másikon ő a démoni kísértő, aki vakmerően játszik mások érzelmeivel, hogy boldogságot lopjon. Gondoljunk arra, ahogyan apja és férje gyilkosaként csábítja el Annát: „Szépséged volt az okozat oka, / Szépséged, mely álmomban megkísértett, / Hogy meggyilkoljam az egész világot / Egyetlen óráért szép melleden." (Shakespeare 1992b. I/2. 249.) Belső monológjaiban ugyanakkor feltárja álszent jellemét: „Hogy jót kell tenni ellenségeinkkel / S így pőre gazságomat Bibliából / Ellopott kacatokba burkolom / S szentnek látszom az ördög szerepében." (Shakespeare 1992b. I/3. 253.) Sőt még maga nevezi züllöttnek a világot. Mint egy modern narcisztikus személyiség, szeret szerepelni, a középpontban lenni, játszani az emberekkel: „Mert halál nekem a viszálykodás / S szeretem, ha az emberek szeretnek." (Shakespeare 1992b. II/1. 256.) Először megtéveszti az embereket, de később, amikor már király lesz, nem hisznek neki. Most a rettegés köti gúzsba az alattvalókat, de III. Richárd tovább játszik, nem érdekli, hogy hisznek-e neki. Számára az a kegyetlen játék is élvezetet okoz, hogy környezete félelemből úgy tesz, mintha hinne neki. Vágyait és a valóságot nem is akarja megkü-

lönböztetni, minden lépését előre kiszámítva a valóságot vágyai szerint akarja alakítani. Kezdetben szinte mindenkit megtéveszt, ahogyan szinte gyermeki ártatlanságot színlel. Sorra öli vagy öleti meg ellenfeleit, persze mindig akad segítő, aki jutalom reményében társa a gonoszságban. Hogy a segítők is sorra fognak kerülni, azt csak későn ismerik fel: „A második azonban addig még boldog, amíg csak az elsőt vágják le." (Heller 2000. II. 166.) Egyedül Margitot, VI. Henrik király özvegyét és anyját, York hercegnét nem tudja megtéveszteni, mert ők pontosan ismerik korábbi tetteit.

Zsarnoki, kegyetlen jellemére jól rávilágít, hogy nem tűr semmiféle bizonytalankodást, feltételes módot, a „ha" kifejezést, mivel már ebben is annak a jelét látja, hogy nem feltétel nélkül hűséges az illető hozzá. Gondoljunk a III/4. jelenetre, Gloster és Hastings rövid párbeszédére: „Gloster: Mit érdemelnek, kik halálomra szőnek ördögi / Gaz összeesküvést és testemet / Lenyűgözik pokoli bűvölettel? Hastings: Én mondom, megérdemlik a halált. [...] Nemes lord, ha ezt ők tették valóban - / Gloster: Mit *ha!* Te véded ezt a ronda ringyót / S *hák*ról beszélsz nekem? Hát áruló vagy! / Le a fejét!" (Shakespeare 1992b. III/4. 263.)

Shakespeare azt is szemléletesen ábrázolja, hogy III. Richárd embereinek ahhoz, hogy megmaradjon az életük, egyre nagyobb bűnöket kell elkövetni, vagy legalább azokat helyeselni. Az első szintet az jelenti, hogy meg kell szabadulni ellenségeiktől; ebben még teljesen egyetértenek a zsarnokkal. A második fokozat, hogy a Towerbe kell küldeni IV. Edward gyerekeit, és trónra kell ültetni Gloster Richárdot. Ennél már - ahogy láttuk - Hastings habozik, ezért őt is kivégzik. A leginkább elvetemült kegyetlenség a gyermekek meggyilkolása, s mivel ennél már Buckingham is bizonytalan, ezért ő is az életével fizet. Végül a magát gonosznak választó zsarnok magára marad, mondhatni elszigetelte magát a többi embertől: „Kétségbeesem. Senki sem szeret, / S ha meghalok, majd egy lélek se sajnál." (Shakespeare 1992b. V/3. 277.) Az utolsó jelenetekben már csak egy zavart, széthullott személyiséget láthatunk.

A dráma kapcsán még két dolgot emelnék ki. Az egyik, hogy a *III. Richárd* is bővelkedik olyan kiszólásokban, amelyek a kor züllöttségét, a megbomlott rendet sérelmezik. Néhány példa erre: „Londoni polgár: Félek, kerge világ jön." (Shakespeare 1992b. II/3. 258.); „Hastings: Szegény Anglia! / Szörnyű időket jósolok neked." (Shakespeare 1992b. III/4. 263.); „Írnok: Ocsmány világ ez! / Azért pusztul el, / Mert ilyen bűnökről hallgatni kell." (Shakespeare 1992b. III/6. 264.)

Másrészt egyetérthetünk Heller Ágnessel, amikor Shakespeare drámáinak „modernségét" filozófiai vonatkozásban is hangsúlyozza:

„Shakespeare történelmi drámái olyan problémákra reflektálnak és olyan rejtvényeket tárnak fel, amelyekről őutána a filozófia még vagy kétszáz évig nem beszél majd" (Heller 2000. II. 341.). Itt elsősorban olyan tényezőkről beszél, mint idő, időbeliség; két színpad; egzisztenciális választás (Kierkegaard); tényigazság, az értelmezés igazsága és a relatív igazság megkülönböztetése.

II. Krasznahorkai László: Herscht 07769 – Florian Herscht Bach-regénye – pusztító kegyetlenség a transzcendens zene kíséretében

Krasznahorkai egyetlen, mondhatni végtelenített mondatból álló elbeszélése - ahogyan maga nevezi írását a szerző - a megszokott, kisvárosi-kispolgári életet élők rendjének a fokozatos felbomlását és a kegyetlenség eluralkodását anatómiai pontossággal ábrázolja. A napjainkban játszódó történet helyszíne egy elképzelt kelet-német kisváros valahol Jena mellett. A címszereplő az együgyű, de rettenetes fizikai erővel rendelkező, intézetből kihozott fiatal férfi, Florian Herscht. De mit keres itt Bach, illetve mit is jelent az elbeszélés világában a nagy német zeneszerző? Egyrészt maga a regény struktúrája bizonyos értelemben olyan, mint egy monumentális Bach-fúga: a fő téma egyre több szólamban, egyre szövevényesebben szólal meg, fokozatosan növelve a feszültséget, hogy azután a befejezésben egy borzongató zárlat hozzon valamiféle megoldást. De gondolhatunk Bach monumentális oratóriumaira is, a Jézus passióját drámaian megidéző János- és Máté-passiójára. Mindenesetre Bach kapcsán magától értetődően jelenik meg szinte mindenki előtt a tökéletes harmónia és rend képzete, egyúttal az immanens és a transzcendens egymásba fonódó megszólalása.

A regény vezérszólama a német kisvárosban élő „Bossz", az ottani neonáci csoport vezetője és pártfogoltja, Florian Herscht sajátos viszonya. A Bossz (Főnök), aki mindenkit és mindent uralni akar a környezetében, atyáskodóan, de egyértelmű lelki terrorral láncolja magához a szerencsétlen Floriant, akit ő hozott ki az intézetből, ő szerzett neki lakást, és ő biztosít neki munkát (falak letisztítását). Elvárja a fiútól, hogy minden gondolatát tárja fel előtte: „nekem te a felelősségem vagy, mindent el kell mondanod" (Krasznahorkai 2021. 9). Sőt, csak vele kommunikáljon: „Minek a laptop és a mobil? te csak velem beszélj!" (Krasznahorkai 2021. 66). Kényszeríti, hogy tanulja meg tisztán énekelni a teljes német himnuszt, sőt félig tréfásan rendre meglegyinti, ha ez nem sikerül.

Fontos szál az elbeszélésben, hogy Bach zenéje a Bossz és idővel Florian számára is meghatározó jelentéssel és jelentőséggel bír. A Bossz a helyi műkedvelő zenekart, amelynek tagjai jobbára a neonáci csoporthoz tartoznak, kívánja rávenni, hogy ne csak „híg", szórakoztató zenéket játsszanak, hanem Bachot. Persze számára Bach nem egyszerűen a tiszta zene, valami magasrendű művészet, hanem „a német karakter zenében kifejezve". Egyfajta népművelő szerepében tetszeleg, amikor a próbák közben kiselőadásokat tart Bachról, vagy amikor az alkalmi zenekar hallhatóan sikertelenül küzd egy Bach-mű eljátszásával, nietzschei fordulattal dörren rá a tagokra: „Nem akarjátok meghaladni önmagatokat?" (Krasznahorkai 2021. 125.) Számára tehát inkább eszköz Bach zenéje és hagyományának tisztelete nacionalista, sőt rasszista ideológiájának átstilizálására.

Floriánt viszont egészen másfajta képzetek ragadják magával. A helybéli fizikatanár, Köhler az elemi részecskék világáról tartott tudományos ismeretterjesztő előadásait félreértve az egész földi univerzumot fenyegető apokaliptikus víziók nyomasztják: „itt ostromról van szó, az ország, sőt szerinte az egész emberiséget létét fenyegető és a társadalmi rendet alapvetően megrendítő tényről" (Krasznahorkai 2021. 7) - írja a Kancellárasszonynak; „meg vannak számlálva a napjaink" (Krasznahorkai 2021. 28). Patologikus rettegésében egyenesen Angela Merkelnek ír leveleket, kérve, hogy hívassa össze a Biztonsági Tanácsot. Florian a maga jámbor együgyűségével abból indul ki, hogy a dolgokban kell lenni valamilyen rendszernek, amit pontosan meg akar érteni. Mivel az univerzumot illetően nem jut megnyugtató konklúzióhoz, hiába nyaggatja kérdéseivel a fizikatanárt, ezért is válik olyan fontossá az életében Bach zenéje, amit először csak a Bossz kedvéért hallgat. Később viszont benne találja meg a szavakban szinte megfogalmazhatatlan választ a kérdéseire: „Bach az élet titka" (Krasznahorkai 2021. 126); „Bach zenéjében ott van az eligazítás egy katasztrófa esetén" (Krasznahorkai 2021. 126); „Florian megsemmisült, amikor Bachot hallgatott" (Krasznahorkai 2021. 215). A fenyegető katasztrófa elkerülése érdekében a következőket írja a Kancellárasszonynak: „bármit csináljanak is az emberek milliárdjai, mindig hallaniuk kell Bach zenéjét, legyen a Bach olyan, mint a levegő, és a Bach-ot nem fogják megunni, hiszen a levegőt sem unják meg, legyen a Bach láthatatlan és állandó része az életünknek a Földön" (Krasznahorkai 2021. 218).

Írásom befejező részében a Krasznahorkai-regényről két fontos vonatkozásban beszélnék. Az egyik a már emlegetett Bossz figurája, aki az alattomos, jól kiszámított kegyetlenség megtestesítője. Egy-

részt kemény kézzel irányítja a neonáci „szakaszt", amit a jól ismert ellenségképzéssel is erősít. Például ilyen mondatokkal tüzeli csapatát: „Összeesküvés van" (Krasznahorkai 2021. 177); „járványokkal akarják kiirtani mindazt, ami német, de előbb még farkasokat engednek rájuk, hogy elvegyék az életterüket" (Krasznahorkai 2021. 187). Még egy jénai robbanást is egy németellenes csoport hajtott végre a Bossz szerint. Másrészt szinte úgy lép fel, mint egy majdani magasabb vezető. Hajléktalanokat látva rögtön „rendelkezik": „...ezeket is be fogjuk zárni a táborokba" (Krasznahorkai 2021.180). Ugyanakkor nem szereti, „ha olyasmi folyik a városban, amiről ők nem tudnak" (Krasznahorkai 2021. 181). A számítgató, kétarcúsággal takart kegyetlenségeit jól mutatja, hogy például titokban ő rendeli meg a grafittiket, amiket azután Floriannal, a segédjével együtt mosnak le másnap, és persze az egészet valamiféle németellenes csoport hagyományt nem tisztelő cselekedeteinek állítja be, ezzel is hergelve a „bajtársakat". A brazil benzinkutas házaspárt - a kút felrobbantásával - az ő vezényletével gyilkolják meg, de ezt is valamilyen terrorista csoport akciójaként akarja beállítani. Sőt, a szerencsétlen házaspárt még ő temetteti el, s Floriannal együtt csak ők mennek el a temetésre, mintha sajnálná halálukat.

A kegyetlenség elszabadulása, a kegyetlen tettek sorozata Florian felismerésével indul be igazán - ez a klasszikus drámák „fordulat és felismerés" csomópontjára emlékeztet -, mivel a Bossz által neki ajándékozott mobiltelefonon felfedezett videó alapján rájön, hogy kik a tettesei a benzinkút felrobbantásának. Florian ettől a pillanattól mint valami kegyetlen igazságosztó, bosszúálló angyal működik, kíméletlenül gyilkolja meg először a Bosszt, majd a „szakasz" többi tagját „vadássza le".

Az elbeszélés két fő szólama - Bach zenéje és a nyers brutalitás - teljesen egybefonódik. Nem véletlen, hogy az egyik fejezetnek a címe Bach kantátája: *Falsche Welt, dir trau ich nicht* („Hamis világ, nem bízom benned"), mivel többek között ezt hallgatja fülhallgatóval Florian. Azt is mondhatnánk, hogy embervadászat zajlik Bach zenéjére, hiszen Florian Bach zenéket hallgat, amíg csak le nem merül a mobilja (a *Máté-passiót*, a *Wohltemperiertes Klaviert* és a *Goldberg-variációkat*), sőt azon túl, még a süket fülhallgatóban is „hallja" a zenét: „Bach az ő számára már inkább *személyes állapot*, vagyis hogy ő már nem hallgatja Bach-ot, hanem benne van Bach-ban" (Krasznahorkai 2021. 375). „A végítéletre talán tényleg nem a tudományban és az arra épülő politikában, hanem egyes-egyedül Johann Sebastian Bach-ban lesz az orvosság." - gondolja, a Bach-mű-

vekhez ugyanis a szerkezetükön keresztül vezet az út, és ezek a szerkezetek tökéletesek." (Krasznahorkai 2021. 375.) Sőt ebből következően nincs benne Rossz – tökéletes, „stabil szerkezet". A Bach-zene világának ugyanakkor éles ellentéte Florian viselkedése, most „már nem érdekelte a gondolkodás", „csak az ösztönei voltak fontosak" (Krasznahorkai 2021. 329), csak az érzékszerveire támaszkodott, s mivel kerülnie kellett az embereket, a lakott településeket, szinte természeti lénnyé változik, mint valami „farkasember" tűnik fel, akit egy hatalmas méretű sas követ.

Időközben a német kisvárosban újraindul a normálisnak tartott élet, de a regény befejező képe mégis kísérteties. Miközben Florian megöli Karint, a szakasz utolsó, legelszántabb, leginkább hidegvérűen kegyetlen tagját, annak pisztolya megsebesíti, s közben megszólal a fejében a Bach-zsoltár: *Tilge, Höchster, meine Sünden* („Töröld el, Magasságos, bűneimet"). Ráadásul azt vizionálja, hogy két farkas ül a padon, s innentől kezdve vakon és örökre hallgatják, hogy „milyen nyugodtan, csilingelőn, édesen csobog a víz pár lépésnyire tőlük a tájra nehezedő éjszakában" (Krasznahorkai 2021. 424). Az elbeszélés zárlatát idéztem, és végül csak egy nyugtalanító kérdést fogalmaznék meg: ez lenne a visszatért rend?

Irodalom

Barcsi Tamás 2023. *Embertelenség az együttérzés korában – Filozófiai vázlat a kegyetlenségről.* Budapest – Máriabesnyő, Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Attraktor.

Heller Ágnes 2000. *Kizökkent idő – Shakespeare, a történelemfilozófus I-II.* Ford. Módos Magdolna. Budapest. Osiris.

Krasznahorkai László 2021. *Herscht 07769 – Florian Herscht Bach-regénye.* Budapest, Magvető Kiadó.

Shakespeare, William 1992a. Macbeth. Ford. Szabó Lőrinc. In William Shakespeare *Összes művei.* Budapest, Helikon, 725–749.

Shakespeare, William 1992b. III. Richárd. Ford. Vas István. In William Shakespeare *Összes művei.* Budapest, Helikon. 245–279.

K. Horváth Zsolt

„KÜLÖNÖS KEGYETLENSÉGGEL"

Autotelikus erőszak és vértabu: Szöllősi György pere és a *Jó estét, nyár, Jó estét, szerelem*

1962. július 15-én, vasárnap adta hírül a *Népszabadság*, a Magyar Szocialista Munkáspárt központi lapja, hogy két nappal korábban női holttestre bukkantak az úttörővasút csillebérci állomásától nem messze. Az állomásfőnök nyomban értesítette a rendőrséget, melynek helyszínelői a tetem mellett talált iratokból megállapították, hogy Sántha Ildikó 25 éves könyvelő az áldozat. A rendőrség letartóztatta a bűncselekmény helyszíne körül tébláboló, zavart magatartású Szöllősi György 22 éves segédmunkást (VIII., Rákóczi út 53.), az Acélöntő és Csőgyár (XIII., Váci út 83–85.) dolgozóját, aki az őrszobán a bizonyítékok bemutatása nyomán megtört és beismerő vallomást tett. „Elmondta – írja a párt lapja –, hogy ez év májusában Siófokon ismerkedett meg a leánnyal, aki előtt külföldi utazónak adta ki magát. Többször találkoztak Budapesten is. Pénteken kirándultak, a Vörös Csillag és a Normafa vendéglőben együtt szórakoztak, majd Szöllősi hazafelé becsalta az erdőbe a lányt és ott megölte" (Gyilkost fogott a rendőrség. 1962. 12).

Noha a közvéleményt élénken foglalkoztatta a brutális emberölési ügy, a *Népszabadság* mindössze egyszer, az elsőfokú ítélet kihirdetése kapcsán tért vissza rá. Ekkor már nem puszta híradásról volt szó. Szabó László, nem sokkal később a lap belpolitikai rovatvezetője, a Magyar Televízió *Kék Fény* című bűnügyi riportázsának műsorvezetője ugyanis kész értelmezéssel állt a lap olvasói elé (Szabó 1981. 5). A Magyar Újságírók Országos Szövetsége ellenőrző bizottságának tagja, Pintér Istvánnal közösen számtalan bűnügyi kalandregény, valamint riportkönyv szerzője ugyanis már nem egy emberölési ügyről számolt be, de kijelölte a Szöllősi-ügy leglényegesebb fogalmait, értelmezési keretét (Suha 1976. 26). Eszerint a bíróság előtt álló „jelentéktelen külsejű" fiatalember olyan kalandor, aki „saját műveletlenségét" azzal próbálta ellensúlyozni, hogy magyar nők előtt külföldi diplomatának adta ki magát, betanult, tört magyar mondandójába pedig néhány idegen szót csempészett.

A tárgyaláson kiderült – írja Szabó László –, hogy ezzel a nagyon átlátszó trükkel sok fiatal lányt tudott megszédíteni. Hamisítványnak is gyenge igazolványt készített, amelybe Viktor Jarosinszky nevet írt be, s ha a lányok kételkedtek, megmutatta nekik. Sikerült szert tennie az egyik diplomáciai képviselet gépkocsivezetőjének barátságára is, aki időnként 100–200 forintért követségi gépkocsin szállította Szöllősit a randevúra. A fiatalember több lánynak házasságot ígért, valamint gazdag életet, külföldi utazásokat. Minden lány ismerősének azt mondta, hogy apja Washingtonban, nagybátyja pedig Zürichben nagykövet, s reá is fényes pálya vár. (Szabó 1962. 10.)

Szabó László értelmezésében Szöllősi György tehát egy jelentéktelen, ámde nagy fantáziával megáldott imposztor, aki a kiszemelt nők elcsábítása végett vetette be a diplomata-sztorit. Az újságíró szerint a négynapos tárgyaláson a vádlott mindvégig „unott közömbösséggel" reagált a kérdésekre, igyekezett a „világfi" benyomását tenni a nagyszámú érdeklődőre, s csak az ítélethirdetéskor lépett ki cinikus kívülállásából. 1962. október 1-jén a Fővárosi Bíróság első fokon halálra ítélte Szöllősit, mégpedig különösen kegyetlen és előre kitervelt módon, aljas indokból elkövetett emberölés, valamint előre kitervelt módon, aljas indokból elkövetett emberölés kísérlete miatt. Mivel dr. Polgár Dezső, a vádlott hivatalból kirendelt védője fellebbezést nyújtott be, ezért az ügy 1962. december 11-én a Legfelsőbb Bíróság elé került. A másnapi zárt ülésen a bírói kollégium tagjai egybehangzóan úgy ítélték meg a helyzetet, hogy Szöllősi György nem méltó kegyelemre. Nemcsak azért nem, mert tettét aljas indokból és előre eltervezett módon követte el, hanem azért sem, mert a „borzalmas, iszonyatos cselekmény felett a legcsekélyebb megbánást sem érző elítélt megnevelésére semmi remény nincs – érvel dr. Béres Sándor előadó bíró –, ezért a társadalom védelme lép előtérbe és a terheltnek a társadalomból való véglegesen való kirekesztése szükséges" (BFL, XXV.4.a 4899/1962. 420; A Legfelsőbb Bíróság jogerősen halálra ítélte a csillebérci gyilkost. 1962). Az előadó nyomán a zárt ülés minden tagja egyetértett, így Szöllősi kegyelmi kérvényét egyhangúlag elutasították. Dr. Bimbó István, a bírói tanács elnöke ezért 1962. december 30-án kiadta a kegyelem elutasításáról, és az ítélet jogerőssé válásáról és a végrehajthatóságáról szóló végzését, melynek értelmében az év utolsó napján Szöllősi Györgyöt kivégezték (BFL, XXV.4.a 4899/1962. 458).

Egy-egy brutális emberölés híre többnyire felkelti az újságolvasó közönség figyelmét, hiszen az elkövetett bűncselekmény felett érzett

iszonyat mélyen megbolygatja a korábban rögzült társadalmi normákat. Szöllősi György jogesete azonban különösen nagy port kavart. Smetana József rendőr alezredes még a jogerős ítélet kihirdetése előtt közzétette a nyomozati szakasz tanulságairól szóló, *Különösen kegyetlen módon elkövetett emberölés nyomozása* című tanulmányát a *Rendőrségi Szemle* hasábjain. A tanulmány újdonsága az, hogy a szerző nemcsak a nyomozás technikai részleteit ismerteti az olvasóval, de olyan komplex értelmezéssel áll elő, mely utóbb megalapozta a jogesetet átdolgozó Fejes Endre olvasatát is. Smetana vetette fel ugyanis azt, hogy a magát külföldi diplomatának vagy utazónak kiadó ócska szélhámos trükkje valójában a magyar állampolgárok egy részének kritikátlan „külföldimádatát" használta ki (Smetana 1962). Az akkoriban újságírói iskolai tanulmányait végző Nádas Pétert is kiküldték a tárgyalásra, három évtizeddel később így rögzítette burjánzó emlékeit:

Véres eset volt, mélyen fölkavarta a közvéleményt. A karzaton valósággal fürtökben csüngtek az emberek. Látni akarták, hogy milyen is a kelepcébe esett vadállat. Morogtak, zúgtak, közbekiabáltak, a bíróság elnöke alig tudta csitítani az őrjöngésüket. A vádlottról könnyű volt bebizonyítani, hogy diplomatának adta ki magát, világszép lányokat csábított el, megerőszakolta és megölte őket. [...] Mindez alaposan megindokolta a közönség fölháborodottságát, hiszen úgynevezett normális ember ilyesmit nem csinál. Talán Fejes Endre is ott lehetett a tárgyalóteremben, mert alig valamivel később írt egy elbeszélést erről az esetről, filmet is csináltak belőle, s a főszerepet egy szemrevaló, s igen okos fiatal színész játszotta el. Ám ez a vérszopó vadállat, akire a közönség a legszívesebben rávetette volna magát, hogy apró darabokra szaggassa szét a körmével és a fogával, valójában se szemrevaló nem volt, se okos, még csak ravasz sem. Inkább egy testileg és szellemileg elfuserált gyermek benyomását keltette, túl alacsony maradt, csúnyán kövérkés, öklömnyi pattanások tenyésztek az arcán, és dadogott." (Nádas 1992. 3.)

Jóllehet Nádas egy sor apró részletet akaratlanul is eltúloz, leírása mégsem mond ellent az ügyet kísérő nagy érdeklődés keltette irracionális, úgyszólván hisztérikus atmoszférának. Az igazán meggondolkodtató szempontunkból azonban mégiscsak az, hogy az újságíró Szabó László által konstruált figura, a Münchausen báró

mesemondási képességeivel bíró, nagyvilági szélhámos Nádas olvasatában valójában egy előnytelen külsejű, szinte szánalomra méltó szerencsétlen alak.

Ez az ellentmondás azért is különösen izgalmas, mert Szöllősi ma is része kulturális emlékezetünknek, ennek elsődleges oka pedig az, hogy a korszak egyik legnépszerűbb írója, Fejes Endre kisregényben örökítette meg a „sötétkék ruhás fiú" alakját. Ám itt sem csak arról van szó, hogy sok egyéb szépirodalmi mű mellett megjelentették az író munkáját. Némileg szokatlan módon ugyanis a *Tükör*, a korszak egyik legismertebb bulvárlapja, tizenkét héten át folytatásokban közölte a szöveget. Sőt, 1971 szeptemberében a lap 2. oldalán elhelyezett hirdetésben be is harangozta mindezt. Eme marketingakció keretében Fejes úgy fogalmaz, hogy egy „éjszakába nyúló beszélgetés során a kiváló színész, L. Z. azt mondta nekem, fölhagyhatnék már az objektivitásommal. [...] E fantázia szülte emberek története során igyekeztem megfogadni a tanácsot, így hát most fölkérem az illetékes rendőrhatóságot, a bíróságot, mindenkit, aki könyvemet olvassa, tekintse szubjektív írásnak. Alakjai nem újságcikkekből, nem is nyomozati adatokból kilépett emberek" (Tükör, 1968. 2).[87] Az utóbb lengyelre, csehre és németre is lefordított *Jó estét, nyár, jó estét, szerelem* című kisprózát Szőnyi G. Sándor is az – egyébként bűnügyi bulvártörténeteket is rendszeresen közlő – *Tükör* hasábjain olvasta (Bácskai 1976). Mivel Fejest egyébként is rendkívül közeli szerzőnek érezte magához, így 1972-ben el is készítette a Magyar Televízióban a kisregényből készült kétrészes játékfilmet; Szőnyi adaptációja komoly kritikai és közönségsikert aratott (Hámos 1972; Barabás 1972). Mivel az MTV akkori műsorpolitikájában egy-egy műsort csak nyomós okkal ismételtek meg, ezért önmagában is érdekes az, hogy már 1973. augusztus 31-én és szeptember 1-jén, illetve 1974. december 18–19-én megismételték a filmet. Ezután szellősebb az újrajátszás rendje, a rendszerváltásig csak 1981. augusztus 13-án és 1982. szeptember 11-én adták (1990 után az ismétlőrepertoárra épülő televíziók állandóan napirenden tartották). 1977-ben pedig Presser Gábor zenéjével és Sztevanovity Dusán dalszövegeivel Marton László viszi színre a Vígszínházban Fejes darabját zenés dráma, azaz musical formájában. Ez az előadás is komoly kritikai és közönségsikert tudhat a magáénak. Az Országos Színháztörténeti Múzeum és Intézet Színházi Adattára szerint a bemutatótól máig a darabot 16-szor állították színpadra,

[87] A kiváló színész minden bizonnyal Latinovits Zoltán volt.

legutóbb 2022-ben Nyíregyházán láthatta a közönség.[88] Nem tárgyalhatjuk itt részletesen, de önmagában is beszédes az a tény, hogy a hatalmas érdeklődés és parázs viták okán a Tömegkommunikációs Kutatóközpont még 1972-ben összefoglaló tanulmányt készített a *Jó estét, nyár, jó estét, szerelem* értékszerkezetéről (Dezséry – Erős – Hann – Terestyéni 1972).

Vagyis a tanulmány középpontjában az a kérdés áll: hogyan lehetséges az, hogy egy a korszakban is megdöbbentően kegyetlen emberölés elkövetője a populáris kultúra középpontjába kerül? Vajon milyen mítoszképző szerepet játszott ebben a korabeli sajtó, a lektűr irodalom, a hatalmas nézői figyelmet magáénak tudó televízió, s az ugyancsak tömegeket megmozgató populáris zene? Eme felfokozott figyelmet az is jól mutatja, hogy Smetana József, az ügy nyomozati tanulságait tanulmányban megörökítő rendőrtiszt, a Belügyminisztérium Propaganda Osztályának felkérésére a peranyaggal megkereste Rubin Szilárd írót abból a célból, hogy utóbbi forgatókönyvet írjon belőle, melyet Mamcserov Frigyes szeretett volna megfilmesíteni. Rubin azonban visszaadta a megbízást, ám vélhetően Fejes sikerei miatt 1970-ben szerzői jogi keresetet indított, így az üggyel a Legfőbb Ügyészségnek is foglalkoznia kellett. Jóllehet Rubinnal szemben az MSZMP Fejes Endre pártját fogta az ügyben, az ügyről elsőként publikáló Smetana sem hagyta magát, bizonyos szerzői jogokra ugyanis ő is igényt formált (Horváth 2009. 108-109). Mivel ekkor már megjelent a Fejes szövege a *Tükör* hasábjain, sőt már a könyvesboltokban is kapható volt a kisregény, a *status quo* fenntartása végett a politikai akaratképzők gyorsan lezárták az ügyet. Ugyanakkor látható, hogy Szöllősi György történetében többen is meglátták a korszak egyik „nagy sztoriját", így távolról sem közömbös, milyen művészi eszközökkel éltek az alkotók, hogy egy különös kegyetlenséggel elkövetett emberölés elítéltjét vonzóvá tudják tenni a nagyközönség számára.

[88] Rendezők szerint kronológiai rendben: Marton László (Vígszínház, 1977), Gyöngyösi Gábor – Tóth-Páll Miklós (Északi Színház, Szatmár, 1984), Sándor János (Szegedi Nemzeti Színház – Kisszínház, 1984), Id. Kovács Levente (Állami Magyar Színház, Sepsiszentgyörgy, 1985), Telihay Péter (Ódry Színpad, 1992), Bagossy László (Móricz Zsigmond Színház, Nyíregyháza, 1995), Xantus János (Pécsi Nemzeti Színház, 1995), Csiszár Imre (Ódry Színpad, 1997), Kerényi Miklós Gábor (Vörösmarty Színház, Székesfehérvár, 1999), Tóth Miklós (Komáromi Jókai Színház, Komárno, 1999), Zubornyák Zoltán (Jászai Mari Színház, Tatabánya, 1999), Vándorfi László (Séd Filmszínház, Veszprém, 2006), Király Attila (Békés Megyei Jókai Színház, 2008), Rába Roland (Nemzeti Színház, 2010), Szász János (Pesti Színház, 2015), Horváth Illés (Móricz Zsigmond Színház, Nyíregyháza, 2022).

Ahogyan fentebbiekből is kitűnhetett, a Fővárosi Bíróság archívuma gondosan megőrizte a Szöllősi-ügy nyomozati, vádemelési és bírósági szakaszait, így a helyszínelők által megállapított tényeket könnyen össze tudjuk vetni az utóbb rátapadt jelentésrétegekkel. A következőkben tehát arra szeretnék rámutatni, mi az, aminek *ki kellett maradnia* Szöllősi György jogesetéből ahhoz, hogy a populáris kultúrában kedves, sötétkék ruhás fiú válhassék belőle. A válasz persze részben magától értetődik: Szöllősi Györgynek a nőkkel szemben gyakorolt elnyomó magatartása, főként a tettlegességig fajuló fizikai erőszakossága maradt ki a fiú mítoszából. Mai szemmel nézve tehát nem is pusztán „a" feltételezett másik emberrel szemben gyakorolt kegyetlenség a megdöbbentő, de még inkább az, hogy – átkeretezve a korabeli jogi szemléletet – az indulatkezelési problémákkal küzdő segédmunkás a nála fizikailag gyengébb nőkkel szemben alkalmazott erőszakot. És pont azért alkalmazta velük szemben, mert nők voltak.

Szőnyi G. Sándor szerint az egyik legfontosabb feladatuk az volt, hogy ne a valóságos bűntettet jelenítsék meg a filmen:

> [...] szörnyű lett volna, ha a gyilkosságot naturálisan ábrázoljuk, ha a »sötét ruhás fiú« a szemünk láttára metszi el áldozata nyakát. Törtük a fejünket, mutassuk-e be ezt a képet, sokkoljuk-e vele a nézőt, vagy mellőzzük-e ezt a fogást. Én is azt hiszem, helyes volt a választásunk. Ami a sokkolást illeti, nemegyszer hatásosabban ráz meg minket az a látvány, amelyet a filmkocka csak sejtet, de föl sem villantat, szívünkben-agyunkban-képzetünkben mégis a valóságosnál valóságosabban tárul elénk. (G. M. 1972. 28-29.)

Ne felejtsük el, hogy a korszak globális televíziós kultúrájában már komoly viták övezték a médiaerőszak ábrázolásának témáját, s ahogyan Raymond Williams 1971-ben rámutatott, a többség azt a nézetet vallotta, hogy „a tömegmédia által közvetített erőszak látványa nem meghatározó módon ugyan, de hozzájárulhat a későbbi agresszív viselkedéshez" (Williams 2003. 125; Császi 2003. 76-79).

Abban tehát, hogy Szőnyi igyekezett elkerülni az erőszak nyers ábrázolását, nem egy különös, az államszocializmusra jellemző eljárás mutatkozott meg, hanem a televízió kultúraközvetítő szerepének akkor uralkodó felfogása (Cazeneuve – Oulif 1969. 111). Ne felejtsük el, hogy a nyers erőszakot esztétizáló westernjeivel, de különösen a *Vad banda* (*The Wild Bunch*, 1969) című filmjével Sam Peckinpah naturalizmusa még a mozikban is komoly társadalmi vitát váltott ki

(Prince 1998). Bárhogyan is legyen, ettől függetlenül számolnunk kell azzal, hogy Fejes prózáját követve Szőnyi beállítása textuális és vizuális *understatement* volt, amennyiben jelentősen megszelídítette, domesztikálta a bűncselekmény kegyetlenségét: „A fiú arcán megjelenik az a kegyetlen, ellenszenves vonás. Megfogja a borotvát. A lány szemén rémület." (Fejes 1969. 173.) Sem Fejes, sem Szőnyi nem tesz említést Szöllősinek ama tervéről, hogy a halál beállta után Sántha Ildikó holttestét szexuális értelemben meg akarta erőszakolni, illetve ezt követően levágta a sértett fejét, s a tetemtől mintegy hat méterre eldobta. Mint később látni fogjuk, mindkét mozzanatban komoly szerepet játszik a *vér* fogalma.

A bűntény és az irodalmi, illetve tévéfeldolgozás közötti markáns különbségek már a korszakban is megütközést keltettek. Barabás Tamás újságíró, kritikus annak a meggyőződésének adott hangot, hogy a műben valójában mindenki áldozat: nemcsak Karácsony-Nagy Zsuzsanna, hanem a sötétkék ruhás fiú is, amennyiben hiába formálódik, ha nehézkesen is, a „másik társadalom, a tiszta élet normáit és az emberséges szándékok igazi lehetőségeit kínálva, ám [ők] nemcsak csatlakozni képtelenek hozzá, megérteni sem tudják" (Barabás 1972. 30). Két héttel később a *Tükör* helyt adott Irinyi Kálmánné olvasói levelének, melyben Barabás beállítását tette szóvá. Noha az olvasó elragadtatással beszélt a Szőnyi rendezte feldolgozásról, a színészi játékról, nem hagyhatta szó nélkül a Sántha Ildikó szerepét megjelenítő Karácsony-Nagy Zsuzsanna filmbeli karakterét. „Ami nem tetszik – mutat rá pontosan Irinyiné –: miért nevezi az áldozatot »hideg-aljassá züllött nőnek«? Tudja ugyebár, hogy az áldozat nem kitalált lény. Az áldozat egy élő, szolid, szelíd, kedves, zárkózott teremtés volt. Nagyjából ismertem a kislányt, nekem rossz ezt olvasni vele kapcsolatban. A másik: nem értem, hogy akár az író, akár a kritikusok miért állítják be szánandónak a gyilkost?" (Irinyiné 1972. 31.) Barabás Tamás válaszában okosan választotta szét az élet és a művészet szerepét, a valós és a regénybeli alakok funkcióit, ugyanakkor az is egyértelmű, ha Fejes Endre vagy Szőnyi G. Sándor meg óhajtották volna jeleníteni Szöllősi György kegyetlenségét, akkor egészen más mű keletkezett volna, s nem tudnánk az elkövetőt szánandó, szerencsétlen alaknak tekinteni.

A Sántha Ildikó sértett holttestén elvégzett csonkolás miatt ugyanis a Szöllősi György által elkövetett emberölés már első pillantásra is a megszokottnál durvább volt, ezért a nyomozati szakaszban elmeszakértők vizsgálták a vádlottat. A „szokatlan nagy borzalmat kiváltó" cselekmény miatt értelemszerűen felmerült az elkövető terhelt-

sége, elsősorban „hasadásos elmezavarra" gyanakodtak. Ennek vizsgálata céljából Szöllősit hosszabb ideig megfigyelés alatt tartották, munkatársait alaposan kikérdezték, az emberölés bűncselekményét le is játszatták vele, sőt még a tárgyalás alatt is folyamatosan megfigyelték magatartását. Ezekből egybehangzóan azt a következtetést vonták le az igazságügyi szakértők, hogy a vádlott elmezavarban vagy öntudatzavarban nem szenved. Tettének brutalitását csakúgy, mint nagyzási mániáját és notórius hazudozását fejlődési rendellenességből származó eltérő karakterjegynek, de nem mentális betegségnek tudták be. A Zsólyomi Ilona sérelmére elkövetett emberölési kísérlet lényege az volt, hogy Szöllősi a munkahelyéről ellopott sósavat öntött egy Cinzano márkájú italba, melyet ajándék gyanánt küldetett el a nőnek. A szakértői vélemény szerint, abban az esetben, ha Zsólyomi az egész üveg szeszes italt elfogyasztja, a benne lévő 1 dl sósav hosszú szenvedés után sok kínnal járó halált idézett volna elő, azonban kisebb mennyiségben is a gyomor átlyukadását, s ennek következtében életveszélyes hashártya-gyulladást okozhatott volna. A Fővárosi Bíróság előtt tett vallomásában a vádlott elismerte, „az volt a számításom, hogy ez a kevés mennyiség lassú halállal ölte volna meg Zsólyomi Ilonát" (BFL, XXV.4.a 4899/1962. 315). Szerencsére utóbbi nem ivott bele az italba, mivel a palack felbontása után a sósav jellegzetes szúrós szaga gyanút ébresztett benne.

Sántha Ildikó esetében a tényállás még súlyosabb, hiszen befejezett emberölésről van szó, mely önmagában is kegyetlen cselekmény. „Különösen kegyetlennek akkor minősül, ha az élet kioltása rendkívüli embertelenséggel, az ölési cselekménnyel együtt járó testi és lelki gyötrelmet meghaladó módon történik, vagy az ölési cselekményt közvetlenül megelőzően, azzal össze nem függő testi vagy lelki megkínzást okoz a tettes" (BFL, XXV.4.a 4899/1962. 5-6). A Fővárosi Bíróság jogértelmezésétől eltérően a Legfelsőbb Bíróság úgy döntött, hogy Sántha Ildikó esetében nem történt az emberöléssel együtt járó kegyetlenséget meghaladó mód, amennyiben a metszés után a sértett nyomban elveszítette eszméletét.

> A metszés - jegyzi meg a Legfelsőbb Bíróság - átvágta a baloldalon a fejverőeret (*arteria carotis communis*), a baloldali nyaki nagy visszeret (*vena jugularis*), melyen keresztül a sértett rövid idő - 1-2 perc - alatt elvérzett. A belehelt vértől megfulladt, illetve légembólia lépett fel nála. Ez a körülmény nem ad alapot a különösen kegyetlen módon való elkövetés megállapítására, mert nem okozhatott az ölési cselekménnyel

> egyébként együtt járó testi és lelki szenvedést meghaladó gyötrelmet. A sértett megölése utáni magatartás, a feldarabolás megkezdése a halál beállta után történt, ez nem tartozik az elkövetési módhoz, hanem a megbánás hiányára, a következményektől való félelemre utal, a cselekmény eltitkolását célozza, és ezért súlyosbító, de nem minősítő körülmény. (BFL, XXV.4.a 4899/1962. 6-7.)

A Legfelsőbb Bíróság tehát nem megengedőbben, csak jogilag szigorúbban, a törvény betűje szerint ítélte meg eme jogesetet, ugyanakkor kiemelte Szöllősi György aljas indokát. A nyomozati anyagokból ugyanis egyértelművé vált, hogy a vádlott úgyszólván hiúságból, a visszautasítás által okozott dühből fakadóan akarta megmérgezni Zsólyomi Ilonát, illetve ölte meg Sántha Ildikót.

> A tényállás szerint többször szóba került a vádlott és Sántha Ildikó sértett között a nemi kapcsolat, melyet a sértett mindig elutasított. A Konkoly-Thege úton, a tett helye felé haladva is szóba került ez. Az erdőben leülve a vádlott megcsókolta a sértett arcát, mellét simogatta. A sértett nyakának elvágása után pedig rögtön közösülni akart a sértettel. Mózes Tibor tanúnak a cselekmény elkövetése után azt mondotta a vádlott, hogy azért ölte meg a sértettet, mert nem akart vele közösülni. (BFL, XXV.4.a 4899/1962. 8.)

A megerőszakolás aljas szándékát már Smetana is kiemelte idézett tanulmányában.

> A vágást követően az ülő helyzetben lévő sértettet hanyatt lökte, majd ráfordult oly módon, hogy a sértett combját a lába közé vette s mindkét kezét a háta alatt leszorította. Felmerült benne az a gondolat, hogy közösülni fog az áldozatával, ezért szoknyáját lehúzva annak nadrágját is igyekezett eltávolítani. Sértett ekkor már erősen hörgött, de még volt annyi ereje, hogy a közösülés elől elhúzódjék. Felkapta a fejét, és ekkor a terhelt újabb vágást ejtett az arc jobb oldalán a fültől egészen a szájig, majd tovább metszette Sántha Ildikó nyakát egészen a csigolyákig. Ezt oly módon hajtotta végre, hogy a sértett fejrészéhez térdelt, egyik kezével a fej hajas részét fogta, a másik kezével pedig a csigolya forgórészeit keresve, borotvával erőteljesen átmetszette a nyakat, teljesen elválasztotta a fejet a törzstől. Ezt köve-

tően felállt és a fejet a holttesttől mintegy 6 méter távolságra vitte. Utána a holttesten, a karon, a könyökön és a csukló feletti részen még további vágásokat eszközölt. (Smetana 1962. 1161.)

Tette befejeztével Szöllősi György gyufát gyújtott, hogy megnézze ruházatát, illetve megnézte a holttest kezén lévő karórán az időt. Megállapította, hogy zakója és ingje „spriccelt vérrel szennyezett". A tetthely leírásakor a helyszínelők is megjegyezték, hogy a holttest alatt nagyobb mennyiségű alvadékos vért találtak, továbbá a tetem alatti füves terület is vérrel erősen szennyezett volt (BFL, XXV.4.a 4899/1962. 50). Meggondolkodtató az a tény, hogy a nyomozati anyagokat felhasználó Smetana ugyan aprólékos részletességgel leírja Szöllősi legbrutálisabb tetteit is, a szexuális erőszak körülményeit igazából nem firtatja. A folytatólagosan végzett kihallgatás során szembetűnővé vált, hogy Szöllősi úgyszólván minden nap változtat valamit a vallomásán. Először határozottan tagadta, hogy szándékában állt a nő megerőszakolása, de az 1962. július 25-i kihallgatáson már úgy fogalmazott, hogy az „első vágás után [...] felhúztam Ildikó szoknyáját és a nadrágját le akartam húzni. Tudtam azt, hogy Ildikó beteg, de ekkor már a vágy hajtott és nem gondoltam, hogy mi lesz" (BFL, XXV.4.a 4899/1962. 227). Már a szóhasználat is érdekes: Szöllősi a menstruációt *betegségnek* nevezte.

Az augusztus 3-i kihallgatáson már úgy fogalmazott, hogy miután „a nyakát elvágtam – első vágás –, hanyatt löktem ülőhelyzetéből, felkeltem mellőle és a szoknyáját felhúzva megfogtam a nadrágját és le akartam húzni róla. Talán 10-15 cm-re le is húztam, hogy míg él, közösüljek vele, ugyanis tisztában voltam azzal, hogy ilyen állapotban nem tud védekezni" (BFL, XXV.4.a 4899/1962. 235). Az 1962. augusztus 7-én, Smetana József rendőr őrnagy és Novák József által lezárt nyomozás már tényként állapítja meg, hogy Szöllősi közösülni szeretett volna a haláltusáját vívó nővel, ugyanakkor annak elmaradását Sántha Ildikó védekezésével magyarázták (BFL, XXV.4.a 4899/1962. 263). Ettől függetlenül az is tény, hogy az igazságügyi boncolást végző orvosok, dr. Somogyi Endre igazságügyi orvos szakértő és dr. Kelemen Endre bírósági orvos a felvett jegyzőkönyvben megállapították, hogy a „sértett halála idején menstruált, a szeméremrés előtt felhelyezett vatta teljesen sértetlen volt, a szeméremrés felé tekintő oldalán vérrel szennyezett" (BFL, XXV.4.a 4899/1962. 55). Az orvos szakértők azonban úgy találták, hogy közösülésre irányuló kísérlet sem történhetett, mert az a ruhát megbontotta volna, illetve az alsóneműbe helyezett vatta helyzetét elmozdította volna.

Ez hallgatólagosan ellentmondani látszik Szöllősi történetváltozatának, melynek a Legfelsőbb Bíróság elé került, tényállássá formált verziójában többször szóba került a „vádlott és Sántha Ildikó sértett között a nemi kapcsolat, amelyet a sértett mindig elutasított. A Konkoly-Thege úton, a tett helye felé haladva is szóba került ez. Az erdőben leülve a vádlott megcsókolta a sértett arcát, mellét megsimogatta" (BFL, XXV.4.a 4899/1962. 8). Mózes Tibor tanú, Szöllősi munkatársa, akit az emberölés másnapján, a munkaidő leteltével felvitt a csillebérci tetthelyhez, ugyancsak azt vallotta, hogy a férfi határozottan közösülési szándékról számolt be neki, s azért ölte meg a nőt, mert az nem volt hajlandó rá (BFL, XXV.4.a 4899/1962. 67). Az augusztus 3-i kihallgatáson Szöllősi úgy fogalmazott, hogy felállt a sértett mellől, mert – ahogy mondta –: „nemi ingerem a cselekmény közben megszűnt" (BFL, XXV.4.a 4899/1962. 227). Azért érdemes a kihallgatási jegyzőkönyvek állításait összevetni, mert – mint dr. Bálint Ferenc rendőr őrnagy is észrevételezte – a gyanúsított napról napra mást adott elő, ám ahogy észlelte, hogy vallomás közben a kihallgató tisztek figyelme rá összpontosul, a helyzetet egyre jobban élvezve újabb és újabb részletekbe avatta be kihallgatóit.

Ha a vallomásból származó törmelékeket megpróbáljuk összeilleszteni, úgy, ha minden kétséget kizáróan nem is igazolható, de megalapozottan valószínűsíthető, hogy Szöllősi valóban közösülési szándékkal csalta el az erdőbe Sántha Ildikót. A dokumentumokból kiszűrhetően a nő eleve elutasította eme közeledést, a menstruációja azonban indokolttá is tette az együttlét elhárítását. Feltételezhető, de közvetlenül nem igazolható, hogy Szöllősi nem hitte ezt el, a menstruációt csak ürügynek vélte, ezért próbálkozott az első metszés nyomán. Miután észlelhette, hogy Ildikó valóban „beteg", „nemi ingere a cselekmény közben megszűnt". Azért vélelmezhető alaposan, hogy a menstruáció ténye riasztotta el, mert közvetlenül az első vágás utáni szituációból implicit módon az is kiviláglik, ha hihetünk Szöllősi közléseinek, hogy még erekciója volt a vádlottnak. Ezt követően azonban belekezdett a sértett holttestének brutális megcsonkolásába, mely, mint a helyszínelők is rámutattak, heveny vérveszteséget okozott a már halott áldozatnak. Miért volt ennyire riasztó a menstruációs vér, s miért nem volt különösebben zavaró a csonkolás közben elfolyó, Szöllősi ruháját is megszínező vér? Hogyan árnyalja a vér két különböző minőségű jelenléte az erőszak tényét?

A nemek közötti viszonyok értelmezésében az olyan tudományok, mint a történeti antropológia, az etnográfia vagy a szociálantropológia mindig is különleges helyet biztosítottak a menstruációhoz kap-

csolódó szokásoknak és tabuknak. Széles körű hazai és nemzetközi néprajzi anyagra támaszkodva már Róheim Géza is rámutatott arra, hogy a népszokásokban a menstruációból származó vércseppnek komoly szerepe van a szerelmi varázslásban és a szexualitásban, mely adott esetben – az italba csempészett vércsepp révén – a kiszemelt férfi megszerzésében segített (Róheim 1990. 58–70). Orvostörténeti traktátusokból kiindulva Ottavia Niccoli olasz történésznő azokat a 16. századi elképzeléseket ismerteti, melyek szerint a menstruáció alatti szexuális együttlét szükségszerűen szörnyszülötteket segít a világra. Menstruáció idején sok más kultúrában bevett gyakorlat a nő elzárása, a közösségtől és annak használati tárgyaitól való elválasztása, mondván eme „tisztátalan állapot" veszélyes és kerülendő. Magától értetődik tehát, hogy menstruáció idején a legsúlyosabb tilalom a legintimebb érintkezésre, a nemi közösülésre vonatkozik (Niccoli 1990 és Crawfurd 1916). Michael Stewart hazai terepmunkája arra világított rá, hogy a romnyik között a menstruációt bizonyos konszenzuális tiltások veszik körül, s ennek időszakában a nők egy sor dolgot nem tehetnek meg. (Stewart 1994. 215).

A menstruációval kapcsolatos elképzeléseknek, hiedelmeknek tehát meglehetősen sok variációjuk van, az azonban bizonyos, hogy eme vérnek különleges szerepe van úgyszólván minden társadalomban. Frank W. Young és Albert A. Bacdayan tanulmányában talán az a legizgalmasabb, ahogyan a menstruációs tabuk és a társadalmi merevség problémáját tárgyalják. Amennyiben utóbbit úgy határozzuk meg, mint a „rendszer részei közötti kommunikáció viszonylagos hiányát, akkor egy olyan csoport, amelyben a férfiak és a nők élesen elkülönülnek egymástól – akár a férfi szolidaritással, akár a menstruációs tabukkal mérjük – egyértelműen merev" (Young – Bacdayan 1965. 230). Az 1940. július 11-én, paraszti családból Nyírgyulaj községben született, nyolc általánost végzett, segédmunkásként dolgozó Szöllősi Györgyre, aki úgyszólván minden tettét azzal magyarázta, hogy előnytelen, szegényes külseje miatt a budapesti nők nem akarnak megismerkedni vele, ez a fajta elszigeteltségéből fakadó *társadalmi merevség* mindenképpen jellemző. Megítélésem szerint a magát az anyanyelvén is nehezen kifejező férfinek a diplomatastátusz nemcsak a könnyebb ismerkedés záloga volt, de – mint a bírósági aktában fellelhető leveleiből is kitűnik – egyszersmind az idegen hangzású, helytelen ragozású „ál-magyar" nyelv révén *kommunikációképtelenségének* elfedésére is szolgált. Az 1960-as évekre, a széthullott paraszti közösségben a fentebb érintett szerelmi varázslással kapcsolatos hiedelmek nem igazán éltek, így nem segíthették

az egykori közösség tagjainak szexuális integrációját, így Szöllősiét sem. A faluról a nagyvárosba költözött fiatalember a hazudozáson és szerepjátékon nyugvó, brutális bűnténybe torkolló utat találta egyetlen lehetséges útnak szexuális vágyának eléréséhez.

„A meggyilkolt ember vére – írja René Girard –: tisztátalan. Ez a tisztátalanság azonban nem hasonlítható a menstruációs vér tisztátalanságához. Utóbbit ugyanakkor úgy kell értelmezni, hogy az mind a bűncselekmény miatt kiontott vér tisztátalanságával, mind a szexualitással összefüggésben áll" (Girard 1972. 57; Kiss 2015). A francia filozófus szerint a rítus során használt véren kívül voltaképpen minden vér tisztátalannak számít, egy-egy szertartás legfontosabb célja épp az erőszak révén kiömlő vér képzetének megtisztítása. Ettől ugyan különbözik a menstruációs vér, de a tabu miatt ez is, illetve a maga a menstruáló nő is tisztátalannak számít – így *távolságot* kell tőle tartani. Ez a távolságtartás azonban női részről is bizonyos hatalmi funkcióval bírhat.

> Annak ellenére – jegyzi meg ennek kapcsán Bruno Bettelheim –, hogy sok lány nyíltan idegenkedik a menstruációtól, mélyebb szinten a menstruációnak tulajdonított mágikus erő ellenállhatatlanul vonzza is őket. Ha tudatni szeretnék a fiúkkal, hogy menstruálnak, annak gyakran a fiúk felett gyakorolt, a menstruációnak tulajdonított hatalom az oka. A tudatosság legfelső fokán ez a hatalom az, amitől a fiúk kényelmetlenül érzik magukat, sőt esetleg egyenesen szorongani kezdenek tőle. És ez nem valamilyen szándékos cselekedet nyomán ölt testet, hanem pusztán a testük normális működéséből fakad – abból, hogy nők. Ez azért tűnik mágikusnak, mert [...] maga a nőiességük (*feminity*) rémíti meg a fiúkat, melynek révén ilyen hatalomra tettek szert. (Bettelheim 1962. 27.)

Meggondolkodtató tehát, hogy Sántha Ildikó épp a menstruációra hivatkozva utasította el Szöllősinek a szexuális aktusra vonatkozó követelését, melyet utóbbi feltehetően csak ócska ürügynek vélt. A kihallgatás során gyanúsítottként kezdetben egyenesen tagadta, hogy szexuális céljai lettek volna a sértettel, de ne feledjük: a tanúként beidézett munkatársnak, akit az emberölés másnapján Szöllősi „felcipelt" magával a csillebérci tetthelyre, nyomban azzal *dicsekedett*, hogy azért ölte meg a nőt, mert az nem akart vele közösülni. Utóbb maga is elismerte ezt, sőt a bíróság elé mindez már tényállásként került, ám indítékként mindig azt hozta fel a vádlott, hogy a lebukástól

és ennek nyomán a munkahelyéről való kirúgástól félt. Nyilván ez is az indítékok közé sorolható, ám könnyen ellene is vethető volna az, hogy akkor miért épp egy közeli munkatársát vitte fel másnap a tetthelyre, hisz így nyomban az egész Acélöntő és Csőgyár megtudhatta, hogy mi történt.

Ezért gondolom úgy, hogy Szöllősi György azért tagadta, majd épp csak megemlítette, hogy szexuális céljai voltak, mert a tudattalanba mélyen beivódó tabu miatt *szégyellte* a nyilvánosság elé tárni azt, hogy menstruáló nővel akart közösülni. Már a szóhasználata is árulkodó, amennyiben fentebb úgy fogalmazott, tudta, hogy „Ildikó beteg", mégis megkísérelte eltávolítani az alsóneműjét. Akkor hagyott fel ezzel, s akkor múlt el „nemi ingere", amikor észlelte, hogy a nő igazat mondott. Leszámítva az igazságügyi orvos szakértők szakmai beszámolóját, melyben szakszerűen leírják a menstruáció tényét, sem a nyomozati szakaszban, sem a vádemelés során, sem a bíróságokon nem kapott az ügy eme szála kellő figyelmet. Ebben megítélésem szerint az is szerepet játszhatott, hogy mindvégig férfiak foglalkoztak az üggyel. Ez azonban így nem más, mint a tabu mimetikus újrajátszása és megerősítése. Amíg Szöllősi a kihallgatás első pillanataitól részletekbe menően és szívesen számolt be az emberölés minden apró mozzanatáról, addig a szexuális erőszak tényét előbb tagadta, majd afféle mellékszálként elismerte ugyan, de nem részletezte. Amíg az emberölés elbeszélését *bőbeszédűség* jellemzi, addig a szexuális erőszakot előbb *tagadás*, majd *szűkszavúság* veszi körül.

Márpedig ez adhat némi magyarázatot arra, hogy miért váltott ki a teljes igazságszolgáltatásban és a szélesebb nagyközönségben is döbbenetet és undort Szöllősi György brutalitása – az a mód, ahogyan időt és energiát nem kímélve csonkolta a holttestet (Bodor 1965). Barcsi Tamás „morálisan elfogadhatatlan szenvedésokozásként" határozza meg a kegyetlenséget, s megítélésem szerint ez sokkal pontosabban írja le eme jelenséget, mint a Legfelsőbb Bíróság fentebb idézett döntése (Barcsi 2023. 7; 121–122). Amíg ugyanis a jogi gondolkodás a tettes/áldozat viszonyában kényszerül gondolkodni és ítéletet hozni, addig egy filozófiai megalapozású kultúraelmélet egy kegyetlen tett szimbolikus vonatkozásaival is foglalkozhat. Ebben az értelemben, s ez magyarázza a jogeset által keltett nagy figyelmet és kiváltott undort, Szöllősi György emberölését követő, a különös kegyetlenség jogi értelemben minősítő fogalmát megkerülő testcsonkolása mérhetetlen fájdalmat okozott Sántha Ildikó szeretteinek, közelebbi és távolabbi ismerőseinek. A gyilkos nemcsak kioltotta áldozata életét, de *tárgyi szinten* birtokba is akarta venni és

meggyalázni a testét. Ha már a menstruációs vér tabuja megakadályozta a szexuális erőszakot, akkor úgyszólván bosszút állt egy már halott nő tetemén. Jan Philipp Reemtsma tipológiáját követve azt mondhatjuk, hogy Szöllősi György tette a *raptív* és az *autotelikus erőszak* jegyeit viseli magán (Reemtsma 2017. 120). Raptív, amennyiben kezdetben arra akarta használni Sántha Ildikó testét, hogy szexuális erőszakot kövessen el rajta (ám ezt a menstruációs vér tabuja nem tette lehetővé), ugyanakkor autotelikus, amennyiben cselekménye célja önmagában van, hiszen a voltaképpeni cél a test integritásának megszüntetése volt.

A döbbenetet és az undort véleményem szerint nem is maga az emberölés, hanem a raptív és autotelikus erőszak kegyetlensége okozta, s ez az, ami miatt eme bűncselekmény iszonytató körülményei ellenére mégis beivódott a magyar kulturális emlékezetbe. A korabeli beszámolók jól mutatják, hogy a szakmai érdeklődésen túl (Smetana József és Bodor Endre) az irodalom és a film képviselői (Fejes Endre, Szőnyi G. Sándor, Mamcserov Frigyes) is meglátták benne azt a korszakot jellemző kulturális többletet, azt, ami a puszta történeten túl van. Másik tanulmány feladata lesz majd ezt a szerteágazó kulturális hagyományt feltárni és értelmezni.

Levéltári forrás

Budapest Főváros Levéltára, XXV.4.a 4899/1962. (Fővárosi Bíróság, Szöllősi György ügye)

Irodalom

A Legfelsőbb Bíróság jogerősen halálra ítélte a csillebérci gyilkost 1962. *Népszava*. 1962. december 13. 8.

Bácskai László 1976. Rendező: Szőnyi G. Sándor. *Tükör*. 1976. április 13. 27.

Barabás Tamás 1972. Jó estét, nyár, jó estét, szerelem. *Tükör*. 1972. február 15. 30.

Barcsi Tamás 2023. *Embertelenség az együttérzés korában. Filozófiai vázlat a kegyetlenségről*. Budapest – Máriabesnyő, Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Attraktor.

Bettelheim, Bruno 1962. *Symbolic Wounds. Puberty Rites and the Envious Male.* New York, Collier Books.
Bodor Endre 1965. *Élet elleni bűncselekmények.* Budapest, BM Tanulmányi és Kiképzési Csoportfőnökség.
Cazeneuve, Jean – Oulif, Jean 1969. *A televízió nagy lehetősége.* Ford. Békés Ferenc. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont.
Crawfurd, Raymond 1916. On Superstitions concerning Menstruation. *Proceedings of the Royal Society of Medicine.* 9. (1916) 49–66.
Császi Lajos 2003. *Tévéerőszak és morális pánik.* Budapest, Új Mandátum.
Dezséry Judit – Erős Ferenc – Hann Endre – Terestyéni Tamás 1972. *Vélemények a Jó estét, nyár, jó estét, szerelem című tévéfilmről.* Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont.
Fejes Endre 1969. *Jó estét, nyár, jó estét, szerelem.* Budapest, Magvető.
G. M. 1972. Szőnyi G. Sándor a nagy siker után: „harmadik filmünk Fejes Endrével". *Film, Színház, Muzsika.* 1972. február 26. 28–29.
Girard, René 1972. *La violence et le sacré.* Paris, Grasset.
Gyilkost fogott a rendőrség 1962. *Népszabadság.* 1962. július 15. 12.
Hámos György 1972. Egy védőbeszéd védelmében. *Élet és Irodalom.* 1972. február 19. 13.
Horváth Sándor 2009. *Kádár gyermekei. Ifjúsági lázadás a hatvanas években.* Budapest, Nyitott Könyvműhely.
Irinyi Kálmánné olvasói levele 1972. *Tükör.* 1972. február 29. 31.
Kiss Lajos András 2015. A bűnbak: vallás, erkölcs és politika kapcsolata René Girard kultúrafilozófiájában. *Korunk.* 26/9. 88–97.
Nádas Péter 1992. Szegény, szegény, Sascha Andersonunk. *Nappali Ház.* 4/1. 3–16.
Nádas Péter 2001. *Esszék.* Pécs, Jelenkor. 146–180.
Niccoli, Ottavia 1990. „Menstruum quasi monstruum". Monstrous Births and Menstrual Taboos in the Sixteenth Century. In Edward Muir – Guido Ruggiero (szerk.) *Sex and Gender in Historical Perspective.* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1–25.
Prince, Stephen 1998. *Savage Cinema. Sam Peckinpah and the Rise of Ultraviolent Movies.* Austin, University of Texas Press.
Reemtsma, Jan Philipp 2017. *Bizalom és erőszak a modern társadalomban.* Ford. Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz.
Róheim Géza 1925/1990. *Magyar néphit és népszokások.* Szeged, Univerzum.
Smetana József 1962. Különösen kegyetlen módon elkövetett emberölés nyomozása. *Rendőrségi Szemle.* 10/12. 1157-1164.

Stewart, Michael Sinclair 1994. *Daltestvérek. Az oláhcigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon.* Ford. Sajó Tamás, Szarvas Zsuzsa, Vargyas Gábor. Budapest, T-Twins – MTA Szociológiai Intézet – Max Weber Alapítvány.
Suha Andor (szerk.) 1976. *A Magyar Újságírók Évkönyve, 1976.* Budapest, MUOSZ.
Szabó László 1962. Halálra ítélték a csillebérci borotvás gyilkost. *Népszabadság.* 1962. október 2. 10.
Szabó László 1981. *Kék Fény. Egy bűnügyi televíziós műsor első hat éve.* Budapest, Táncsics, 2. kiadás.
Tükör 1968. *Tükör,* 1968. szeptember 17. 2.
Williams, Raymond 1971/2003. *Television: Technology and Cultural Form.* London – New York, Routledge, 3. kiadás.
Young, Frank W. – Bacdayan, Albert A. 1965. Menstrual Taboos and Social Rigidity. *Ethnology.* 4/2. 225-240.

Valastyán Tamás

„TIZENEGY SÁRGA SZÖSZCSOMÓ"

A kegyetlenség megformálódása Borbély Szilárd műveiben

I. A kegyetlenség mint abszolút megfosztás

Borbély Szilárd szövegeiben minduntalan előbukkannak olyan leírások, események, képek, amelyek kifejezetten brutális, erőszakos vonatkozásait domborítják ki a lét és a nyelv kiasztikus rendeződéseinek. A kegyetlenség eme színrevitele mind a történeti, mind az egzisztenciális, mind az animális, mind a poétikai szférát érinti, amiből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Borbély a kegyetlenséget egyfajta világ- és szövegszervező elvként engedi érvényesülni munkáiban. Ezt igyekszünk bemutatni az életmű különböző szegmenseiből hozva példákat. Pontosabban szignifikánsan a *Halotti Pompa* és az utána született szövegvilágok vonatkozásában beszélhetünk arról, hogy a kegyetlenség mint szövegszervező elv és funkció a többi szövegvilágtól, illetve az azokat jellemző formarendektől jól elkülöníthető, ám velük párbeszédet kezdeményező s fenntartó egységes alakzatokban mutatkozik meg. A *Halotti Pompa* némely versén kívül még megemlíthetjük az *Egy bűntény mellékszálai*, a *Nincstelenek* és *A Testhez* abortusz- és holokauszt-szövegeit.

A kegyetlenség egy minden ízében aszimmetrikus és harmóniátlan világot visz színre és feltételez. Egy híres, főképp a politikai diskurzusokra vonatkoztatható, ám elvi síkon is vizsgálódó szöveg definíciója szerint: „A kegyetlenség azt jelenti, hogy az erősebbek a gyengébb személyeknek vagy csoportoknak szándékosan fizikai, illetve érzelmi fájdalmat okoznak, hogy elérjék anyagi vagy immateriális céljaikat." (Shklar 2013. 44, idézi Kiss 2019. 36.) E meghatározás Judith Shklar *A félelem liberalizmusa* című könyvéből annyit mindenképpen pontosan feltár, hogy a kegyetlenségben egy alá-fölérendeltségi viszony ragadható meg, valamint egy erőszakos irányultság az erősebbtől a gyengébb felé. Mindazonáltal igazat adhatunk Barcsi Tamásnak, aki szerint

> *[a] kegyetlenség és az emberi erőszak fogalma nem mosható össze*, nemcsak azért, mert bizonyos erőszakformákat nem

tartunk kegyetlenségnek, hanem mert *a kegyetlenség megvalósítható (nyílt, közvetlen, fizikai) erőszak nélkül is.* [...] A kegyetlenség olykor *egyáltalán nem jár erőszakkal.* (Barcsi 2023. 20–21, kiemelés az eredetiben.)

A kegyetlenség esztétikai, retorikai, narratív elvének, illetve filozófiai konstituálódásának megalapozásakor tekintettel kell lennünk legalább két mozzanatra. Részint arra, hogy a kegyetlenség ábrázolása nem jelenti annak affirmálását vagy propagálását. Ezt Király Jenő *A borzalom esztétikája* című kiváló filmesztétikai tanulmányában pregnánsan jellemzi: „Sem a kegyetlenség ábrázolása, sem az ábrázolás kegyetlensége nem a kegyetlenség propagálása." Majd Arisztotelész *Poétikájának* katarzis-elméletére utalva írja:

> A romlottság, kegyetlenség, borzalom ábrázolása megtisztító hatású, amennyiben a negatívumot negatív minősítéssel ábrázolják. A szabadságunkat korlátozó jelenség megismerése korlátozza szabadságunk korlátozását. A kegyetlenségként felismerhető kegyetlenség képe mintegy szellemi szérum, mellyel a kultúra kegyetlensége önmagát gyógyítja, ahol nem zúzták szét önszabályozási mechanizmusait. (Király 1988.)

Ami a kegyetlenség filozófiai mérlegelését illeti – s ez a másik mozzanat –, annak kapcsán idéznék egy gondolatot Friedrich Nietzsche *Emberi, túlságosan is emberi* című szövegéből: „Az öngyilkosság megakadályozása. – Létezik jog, amely alapján egy embertől az élet elvehető, de nem létezik olyan jog, amelynek alapján elvehetjük tőle a halált: kegyetlen dolog ez." (Nietzsche é. n. 129 [I/88.])[89] Ebben a gondolatban a kegyetlenség olyan erőként lép fel, mint ami a lét természetes mozgását megakadályozza, sőt felszámolja. Mint ami az elmúlást, a meghalást lehetetleníti el. Eszerint a kegyetlenség az, ami megakasztja, kimozdítja, ellenirányba tereli a lét önmagától történő lefolyásának menetét. Pontosabban a kegyetlenség az, ami a kiteljesedést megfosztja önnön hatalmától. Maga a színtiszta megfosztottság, megfosztódás, amikor is mindenfajta reprezentáció berekesztődik, bezáródik.[90] Ami a lezárulást nem engedi önmagától megformálódni, pontosabban azt rendezi formává, hogy a lezárulás megszakad... A *Zarathustra Negyedik részében*, *Az alvajárók dalában* is valami hasonlót olvasunk, pontosabban mindennek az ellenkezőjét: „Szőlőtő, te! Mi végre dicsérsz? Hisz megmetszettelek! Kegyetlen vagyok, s te vérzel –: mi végre dicséred hát megittasult kegyetlenségemet?" (Nietzsche 2000. 382.) Itt éppen abban áll a kegyetlenség, hogy a még nem kiteljesedő, megérett élet fosztódik meg pályája befutásától. A kegyetlenség a színtiszta ellehetetlenítő erő, a létet önnön kibontakozásától megfosztó aktivitás. Olyasmi, ami az állítást nem engedi önmagától megformálódni, pontosabban azt rendezi formává, hogy az állítás megszakad... Illetve, ha a kegyetlenség kifejezésnek a keresztényi jelentésvilágból merített konnotációjára figyelünk (vagyis a kegyelem hiányára), akkor abban valami olyasmi történik, ami a jövőtől való abszolút megfosztást nyomatékosítja, a valóban minden értelemben vett berekesztődést.

II. Krisztometonimikus létmegfosztás: *Halotti Pompa*

A 2006-os *Halotti Pompa* szekvenciáiban fokozatosan bomlik ki a kegyetlenség poétikája. Itt ezt nem követhetjük végig a maga kibontakozásában, most csak jelezzük a főbb pontokat. A *Nagyheti Szekvenciák* a lírai én anyjának brutális és borzalmas halálát játszatja egybe Jézus Krisztus szintén kínokkal teli halálával, ezekből választunk egy darabot a szorosabb olvasás számára. Az *Ámor & Pszichié Szekvenciák* a nyelvi teremtés és a digitális kultúra szimbolikájából merítve próbálja ábrázolni a világ végső kiüresedésének dramaturgiáját. A harmadik ciklus, a *Haszid Szekvenciák* pedig legfőképp a lét és a történelem genocidiális borzalmait bemutatva állítja elénk a kegyetlenség színreviteli aktivitásának eltörlő, visszavonó, berekesztő, mindentől megfosztó abrazivitását.

Nos, az első ciklusból, a *Nagyheti Szekvenciák*ból a VII. római számmal megjelölt darabot olvassuk:

[89] Most szándékosan nem a híres-hírhedt gondolatokat idézem az *Adalékok a morál genealógiájához*-ból, illetve *A bálványok alkonyá*ból, amelyek a kegyetlenség esztétikai-etikai apoteózisát preformálják.

[90] „Elgondolni a reprezentáció bezáródását [...] azt jelenti, hogy elgondoljuk a halál és a játék kegyetlen hatalmát, ami megengedi a jelenlétnek, hogy önmaga számára megszülessen, és élvezettel feleméssze önmagát a reprezentáción keresztül, amelyben kitér önmaga elől önmaga megkülönböztetésében (différance). Elgondolni a reprezentáció bezáródását a tragikus elgondolását jelenti: nem mint a sors reprezentációját, hanem mint a reprezentáció sorsát. Alaptalan és ok nélküli szükségességét. És ez annak az elgondolását is jelenti, hogy miért végzetes az, hogy bezáródásában a reprezentáció folytatódik." (Derrida 1994. 16.) Ezekből a szavakból annyi biztos kihüvelyezhető, hogy az ábrázolás módja és a kegyetlenség eseménye *sui generis* összefügg egymással.

Urunk szívében nincs halál,
a Lélek mikor majd eljön,
kiben egyetlen gondolat
maradt, hogy mást megöljön.

Hallgass meg, kérünk, minket is,
ha ránk kerül a sorja,
s halálnak vasa lent suhog
talpunk alatt, a porba:

Annak sebére gondolunk,
kit megöltek érettünk,
fejét szétverték a kövön.
Hol voltál akkor, kérdünk?

A Szörnyű Nap Rád bámulunk,
a Testre, kit szült Mária.
Nem mozdul, hallgat, nem bocsát,
és nem támad fel már soha.
(Borbély 2006. 36.)

A négyszer négy soros versben, mondhatni, semmi meglepő nem volna – az ember halandóságának, sőt, gyilkosság általi halálának a keresztény motivika kínálta eszközkinccsel történő ábrázolását tapasztalhatjuk meg –, ha éppenséggel két mozzanat nem vonná rögtön magára a figyelmet. A harmadik versszak harmadik sorában ezt olvassuk: „fejét szétverték a kövön." Az utolsó versszakban Jézus Krisztus személyére és alakjára történő utalásként pedig ezt: „és nem támad fel már soha." E két sor mindenekelőtt azért zavarja meg vagy kavarja fel a szokványos jelentéstulajdonítás menetét, mert részint túl konkrét a brutalitás színrevitele, részint pedig a krisztusi feltámadás visszavonása az egész vers kibontakozásának a keresztény szcenika szerinti dramaturgiáját húzza keresztbe vagy tagadja meg.

Márpedig amit nekünk e helyt meg kell értenünk, az éppen e két mozzanat sajátos kontaminációja által elősejlő jelentésképződés. Mire eljutunk a VII. darab olvasásához a kötetben, már voltaképpen erre a brutális, kegyetlen képi reprezentációra, úgymond, kondicionálva van az olvasó. Ilyeneket olvashatunk ugyanis:

s ha szétverik a koponyád,
nem vagy sehol akkor Te már.

Ha agyszövet és csont fröcsög (III.);
(Borbély 2006. 21.)

Nem sírt, mikor kínozták,
mikor nyelvét kihúzták,
fejét bakanccsal rúgták,
s baltával trancsírozták. (IV.)
(Borbély 2006. 23.)

Nos, ezen borzalmas brutalitást illetően a kötet paratextuális rétege némiképp eligazítja az olvasót. A 9. oldalon a budai könyvkereskedők 1524-es *Mária Jézussal* című emblémája alatt a következőket olvassuk:

Ilonáért
1940. 01. 15.–2000. 12. 24.
és Mihályért
1933. 10. 03.–
(Borbély 2006. 9.)

E mnemonikus jelvéset magyarázataképp a könyv jegyzetapparátusában a szerző a Kelet-Magyarország 2000. december 27-i *Rablógyilkosság szenteste* című cikkét mellékeli:

> A karácsonyi véres tragédiákról dr. Kovács Sándor alezredes, a Megyei Rendőr-főkapitányság megbízott bűnügyi igazgatója tájékoztatta lapunkat.
> Elmondta: vasárnap reggel kapták a bejelentést, miszerint az Arany János utcában lakó *B. Mihály* lakásába az éjszaka folyamán ismeretlen tettesek behatoltak és több fejszecsapással megölték *B. Mihálynét*, míg a férjét életveszélyesen megsebesítették. (Borbély 2006. 195, kiemelés az eredetiben.)

Szóval, ami ily módon kibontakozik előttünk, helyesebben megdöbbenéstől kísérve felismerésként összeáll az olvasóban, az nem más, mint hogy Borbély Szilárd szülei 2000 karácsonyán rablógyilkosság áldozatai lettek, melynek következtében a költő édesanyja meghalt. E személyes referenciális érintettség hagy nyomot a vers szövegének kegyetlen képiségében. Ugyanakkor, ami e brutalitást ténylegesen a kegyetlenség poétikai alakzatává avatja, az az istengyermek és a költő anyjának krisztometonimikus azonosítása révén keletkező jelen-

tés elvitele odáig, hogy a létmegfosztás válik a poétikai értelem legfőbb forrásává: Krisztus feltámadásának visszavonása, azaz a létezés reménytől való abszolút megfosztódása ráíródik az anya borzalmas halálának eseményére. Vagy másképpen: az anya kegyetlen halála visszahajlik az istengyermek küldetéses sorsára és súlyos árnyékként annak eszkatológiai perspektíváját megtöri, lezárja, berekeszti.

III. „A MÉRTÉKTELEN BRUTALITÁS MEGÉRTÉSE": *EGY BŰNTÉNY MELLÉKSZÁLAI*

Ilyen címen két szöveg is létezik. Mindkettő 2008-ban látott kötetben napvilágot, az egyik az *Egy gyilkosság mellékszálai* című esszé- és beszélgetés-kötet utolsó darabjaként, a másik az *Árnyképrajzoló* című – saját műfaji megjelölése szerint „körülírásokat" tartalmazó – elbeszéléskötetben. Az első szöveg születhetett meg előbb, mely az *Élet és Irodalom* 2007. december 21-i számában volt olvasható, feltehetően ebből változtatja át Borbély „körülírásos" elbeszéléssé az eredetileg különböző, költői, exegetikai pretextusokkal s helyenként a boncolási és kihallgatási jegyzőkönyvekből vett idézetekkel ellátott esszéisztikus verziót. (Vagy éppenséggel fordítva történhetett, erről nem leltem fel semmilyen információt.) Szóval az esszéből elbeszéléssé vagy az elbeszélésből esszévé átalakult szöveg önmozgása (vagy többszörös formálódása) is mutatja azt a küzdelmet, amelyet a szerző annak a borzalmas eseménynek a feldolgozásával (vagy feldolgozásáért) folytat, amely a szüleivel történt 2000 szentestéjén. A kegyetlenség poétikájának megformálódása szempontjából most pusztán „a mértéktelen brutalitás megértésére" fókuszálunk, amelyet a szöveg többször is felemlít (Borbély 2008. 188).

Már a *Halotti Pompá*ban is nyomatékkal jelenik meg a halott, sőt meggyilkolt test reprezentációja, jóllehet ott a poétikai kontextus szinte mindig preformálja az ábrázolás mikéntjét. Azaz hol a krisztológiai, hol a technokulturális, hol a genocidiális történés készíti elő, úgymond, a meggyötört test megjelenését-megjelenítését. Az *Egy bűntény mellékszálai*ban erről nincs szó. Itt maga a brutálisan agyonvert test reprezentálódik a maga egyediségében. A szöveg különleges narratopoétikai mozgása azt eredményezi, hogy az elbeszélő, illetve esszéíró voltaképpen ebben a fenomenológiai önfeltárulásában éri el a testet. Oly módon, hogy maga is leginkább a testi mivoltában szövődik bele a történtekbe. Amikor meghallja a döbbenetes hírt a szüleit ért kegyetlen rablótámadásról, a sokkos hatást a test reakcióin keresztül írja le:

> [...] befelé kezdett zuhanni, befelé a testébe. Érezte a tapintható sötétet, érezte a zuhanás egyre gyorsuló tempóját. Ismeretlen mélység nyílt meg a talpa alatt, amely magába rántotta, valahová mélyre. Le a testbe. Nem emlékszik, meddig tartott ez a szédület. Lassan engedett kicsit a láthatatlan kéz szorítása, amely áttörve a hasfalat benyúlt a zsigerek közé, s megragadta a gyomor és a szív között, és tartotta valahol a semmi fölött. A láthatatlan kéz lassan kúszott a szíve felé. És amikor ez az irgalmatlan erő kicsit lanyhult, megpróbált fölállni. Összeszorította az állkapcsát. A fogai között csikorgatott néhány szót: ne hagyd, hogy a szívedig érjen, valami ilyesmit. (Borbély 2008. 180.)

Persze megpróbálja elgondolni, megérteni a szüleivel történt eseményeket, reflektálni a szinte felfoghatatlanra, de minduntalan leszögezi, hogy az úgymond tradicionális, azaz pszichológiai, affektív motiváltságú, belülről kifelé irányuló megértési igyekezet, valamiféle belsőnek a külső kifejeződését regisztráló procedúra itt csődöt mond („ne hagyd, hogy a szívedig érjen"). Épp ezért választja azt az utat, amelyen haladva a halott anya testét a maga fenomenális megjelenésében próbálja leírni. Ezt hangsúlyozza Angyalosi Gergely is: „A szülők elleni gyilkos rablótámadás a hírre reagáló fiú kegyetlenül rideg önleírásán keresztül jelenik meg." (Angyalosi 2016. 196.) Itt a kritikus rendkívül pontosan fogalmaz: „kegyetlenül rideg önleírás." És emlékeztethetünk Király Jenő föntebb idézett szavaira: „Sem a kegyetlenség ábrázolása, sem az ábrázolás kegyetlensége nem a kegyetlenség propagálása."

A kegyetlenség poétikai kibontakozásának csúcspontja véleményem szerint az a jelenet, amelyben a szerző közvetlen közel hajol édesanyja rendbe hozott arcához, amelyen „valami kozmetikai kezelés" nyomán a végzetes roncsolódást sikerült eltakarni. Itt már szükségét érzi a narrátor valamiféle affektív gesztusnak, meg szeretné csókolni anyja arcát. Ám amit a pontos, részletekig menő, szinte az ekphrásziszokat idéző leírások révén megtapasztalhatunk, az megint csak két test sajátos találkozása: kéz és ajak érint itt egy „hideg és merev anyagot":

> Szükségét érezte a testi jelenlét, az érintés bizonyosságának. Kezét a homlokára tette. A december végi tél enyhe hidege érződött rajta. Tapintásra merev volt. Nem bőrre, inkább valami kemény anyagra emlékeztetett. [...] Aztán lehajolt, hogy meg-

csókolja. Az ajkával ugyanazt a hideg és merev anyagot érzékelte, mint a kezével. (Borbély 2008. 199.)

Ám az ajak érintésével még nem értünk a kibontakozás szaturációs pontjához, tudniillik még közelebb hajol az elbeszélő a halott archoz: „Ekkor még közelebb hajolva látta meg a szemhéjat rögzítő, apró cérnavarratokat, a száj körüli öltések nyomát, ahogy valakik megpróbálták a vicsorgást idéző, összetört fogsort elfedni." (Uo.) Ami leginkább megütköztető ebben a jelenetben, s ami egyben a legnagyobb mértékben táplálja a kegyetlenség poézisének forrását, az nem más, mint hogy a lét abszolút visszavonódásának bizarr nyomait éppen azon érzékszervek, a szem és a száj „cérnavarratokkal" történő rekonstrukciója útján tapasztalhatjuk meg, amelyek révén éppenséggel nevethetünk. Joachim Ritter szerint a nevetés „sajátos funkciója az, hogy láthatóvá tegye a másnak vagy másiknak a komolyság számára nem megragadható hozzátartozását az őt kirekesztő életvalósághoz" (Ritter 2007. 44). Ami itt kiemelten fontos, hogy a nevetés „az életvilághoz való hozzátartozás" (Uo.) elemi erejét és elvét jelenti, szemben a kegyetlenség abszolút megfosztó, berekesztő jellegével. És hát a nevetés is

> közvetlenül azon módozatok közé sorolandó, amelyekben az embernek a világgal való találkozása és érintkezése végbemegy – éspedig a megismerés, a látás és a megragadás különös módozatai közé. Mimikai helye, a szem és a száj, nem véletlenül ugyanaz, mint a látásé, illetve a beszédé (Ritter 2007. 46).

Nos, a szem és a száj cérnavarratokkal történő mégoly rekonstruktív vagy preparált lezárása a lét abszolút berekesztődésének effektív nyoma.

IV. A REPREZENTÁCIÓ BEREKESZTŐDÉSE: *NINCSTELENEK*

A 2013-as regény szintén bővelkedik kegyetlen események s pillanatok ábrázolásában. A hatvanas-hetvenes évek vidéki Magyarországának világa hol nyíltan, hol fojtottan táptalaja volt a kegyetlenség kísérte konfrontációknak. Az erőszakos téeszesítés, a vagyoni átrendeződés, a lelki nyomor, a szegénység olyan élethelyzeteket eredményezett, amelyekben olykor szinte fel sem tűntek a kegyetlen gesztusok vagy cselekedetek. Ilyeneket él át és produkál a főhős is, a gyermek narrátor, aki miközben elmeséli a vele történteket, minduntalan nyomatékosítja, hogy el akarja hagyni a faluját. Most egy olyan jelenetre szeretném ráirányítani a figyelmet, amelyet történetesen nem elszenved a narrátor, hanem maga produkálja azt.

> A tizenkettedik kacsa meglapult az ágy alatt. Be kell másznom. Anyám megáll az ajtóban. Hirtelen megmerevedik. Elejti a vödröt. Összecsapja a kezét. Nyöszörögve sír.
> „Mitcsináltál?", kiáltja.
> „Moszt máj nem mozognak", mondom. „Szófogadók."
> Tizenegy sárga szöszcsomó. A tizenegy semmivel sem osztható. Csak önmagával. Meg eggyel. (Borbély 2013. 138.)

Ez a jelenet tulajdonképpen már a zárlat képe abban a folyamatban, amely során a narrátor, aki emlékezik cselekvő önmagára, elveszi az életét tizenegy kiskacsának. Ami ennek a jelenetnek és az egész folyamatnak a drámaiságát adja, az nem más, mint hogy a gyermek önkéntelenül éppen azokat az állatokat öli meg, amelyeket nagyon szeret. Ez nyomatékosan előkerül a szövegben: egyrészt a kisfiú szobai lámpája is kacsa alakú, amely megnyugtatja. Másrészt a kiskacsák puhasága megint csak olyasmi, amit szeret megérinteni: „Szeretem a kiskacsákat. Teljesen friss még a pihéjük. Nincs toll a testükön. Szöszös sárga színük van. És olyan puha, mint a plüss." (Borbély 2013. 133.) Harmadrészt a kacsákról szóló történetet, feltehetően éppen azt, amikor is elpusztítja a kiskacsákat, az anyja szokta mesélni a gyermeknek, aki mindezt úgy éli meg, ami az anyjához fűződő szoros kötelék manifesztációja: „Anyám emlékeket talál ki nekem. [...] A tizenegy kacsa történetére anyám emlékszik. Én arra emlékszem csak, amire ő emlékszik." (Borbély 2013. 128.) Egyszóval azt a regény bizonytalanságban tartja, hogy valójában megtörtént-e mindez, de persze kérdés, miért talált volna ki az anya éppen olyan emléket, amelyben gyermeke állatokat gyilkol. Már maga ez a kérdés is valamiképp a kegyetlenséget performálja, annak a világnak a kemény könyörtelenségét, amelyben ez a gyermek szocializálódik.

Ami különös színezetet ad a regényben ennek a kiskacsa-jelenetnek, az nem más, mint a narrátornak, mondhatni, a szenvtelennél is visszafogottabb elbeszélői mentalitása. Szinte érzelem nélkül, a prímszámok rendje kínálta biztonságban és identikus egységben beszél a narrátor végig a regényben, viszont ennél a kiskacsás jelenetsornál különösen ügyel arra, hogy részint ne mondja ki azokat a szavakat, amelyek konkrétan utalnának arra, hogy ő fojtotta meg a kis állatokat, részint hogy a történtekhez bármiféle affektív viszonyát feltárja. Viszont a jelenete-

zés rendje, a szereplők gesztusainak ábrázolása, a metonimikus képi mozzanat révén mindez nyilvánvaló. A tizenegy sárga szöszcsomó tárgyiságának metonimikus jelentése éppen az életet domborítja ki, mintegy abból veszi értelemtulajdonító erejét, pontosabban inverz módon annak végérvényes visszavételét, berekesztődését viszi színre.

Borbély kegyetlenség-poétikai attitűdjére általában jellemző – de a *Nincstelenek*nek ebben a kiskacsás mozzanatában különös pregnációval jelenik meg –, hogy egyszerre mozgósítja a nyelv és a lét egymásra utaltságának teremtő és megsemmisítő erejét. Idézzük újfent Derridának a kegyetlenség és a reprezentáció kiasztikus összefüggéséről szóló gondolatát:

> Elgondolni a reprezentáció bezáródását [...] azt jelenti, hogy elgondoljuk a halál és a játék kegyetlen hatalmát, ami megengedi a jelenlétnek, hogy önmaga számára megszülessen, és élvezettel feleméssze önmagát a reprezentáción keresztül, amelyben kitér önmaga elől önmaga megkülönböztetésében (différance). Elgondolni a reprezentáció bezáródását a tragikus elgondolását jelenti: nem mint a sors reprezentációját, hanem mint a reprezentáció sorsát. Alaptalan és ok nélküli szükségességét. És ez annak az elgondolását is jelenti, hogy miért végzetes az, hogy bezáródásában a reprezentáció folytatódik. (Derrida 1994. 16.)

Még egyszer, immár befejezésként, hangsúlyoznám, hogy Borbély oly módon ábrázolja a *Nincstelenek* elbeszélőjét és annak világát a kegyetlenség poétikai formarendjén belül, úgy teremti meg „a halál és a játék kegyetlen hatalmát", a reprezentáció bezáródásával úgy gondolja el a tragikust, egyben úgy folytatja a kegyetlen reprezentációt, hogy főhősének legbensőbb élet-telítő jellemzői közül éppen azokat a kisállatokat, a kacsákat *viviszekcionálja*, amelyeket nagyon szeret. Nem utolsósorban azért szereti őket, mert nagyon puhák, szereti őket érintgetni és az édesanyja mesél róluk neki...

Irodalom

Angyalosi Gergely 2016. Az „átlépés" poétikája. *Studia Litteraria.* 55/1-2. 192–200.

Barcsi Tamás 2023. *Embertelenség az együttérzés korában. Filozófiai vázlat a kegyetlenségről.* Budapest, Máriabesnyő, Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Attraktor.

Borbély Szilárd 2006. *Halotti Pompa. Szekvenciák.* Pozsony, Kalligram.

Borbély Szilárd 2008. Egy bűntény mellékszálai. In Borbély Szilárd: *Egy gyilkosság mellékszálai.* Budapest, Vigilia. 179–205.

Borbély Szilárd 2013. *Nincstelenek. Már elment a Mesijás?* Pozsony–Budapest, Kalligram.

Derrida, Jacques 1994. A kegyetlenség színháza és a reprezentáció bezáródása. Ford. Farkas Anikó és Ivacs Ágnes. *Gondolat-Jel.* 1-2. 3–17.

Király Jenő 1988. A borzalom esztétikája. *Filmvilág.* 7. [Online] https://www.filmvilag.hu/xista_frame.php?cikk_id=4978. (Letöltés: 2024. 10. 28.)

Kiss Lajos András 2019. Félelem és politika – rossz közérzet a demokráciában 3. *Liget.* 32/9. 26–45.

Nietzsche, Friedrich é. n. Emberi – túlságosan is emberi I.-II. In Friedrich Nietzsche: *A vándor és árnyéka.* Ford. Török Gábor. Budapest, Göncöl Kiadó. 89–340.

Nietzsche, Friedrich 2000. *Így szólott Zarathustra.* Ford. Kurdi Imre. Budapest, Osiris, Gond.

Ritter, Joachim 2007. A nevetésről. In Joachim Ritter: *Szubjektivitás.* Ford. Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz. 29–55.

Shklar, Judith N. 2013. *Der Liberalismus der Furcht.* Herausgegeben und übersetzt von Hannes Bajohr. Berlin, Matthes & Seitz.

Kmeczkó Szilárd

DISSZONÁNS HANGOK AZ EGYÜTTÉRZÉS KORÁBAN

Határ Győző és Polányi Mihály példája

„Európában ősz van"
(Határ Győző: Heliáne)

I.

Az *Embertelenség az együttérzés korában* című kötet (Barcsi 2023) megerősítheti az olvasót a meggyőződésében, hogy Barcsi Tamás érdeklődése kitartóan a személyre szabott lehetőségekben gazdag, emberhez méltó élet kérdése felé irányul. Az új könyvében is pszichológiai, filozófiai, szociológiai vagy kultúrtörténeti munkák megállapításainak irányából közelít a szépirodalmi szövegek elemzéséhez, ezek segítik a kérdések megfogalmazásában, de a mindezt mozgató érdeklődése személyes. Így volt ez már az emberi méltóság vizsgálatát a középpontba állító kötet (Barcsi 2005) mellett a méltó emberi élet társadalmon kívüli keresését, a kivonulás mint kulturális tiltakozás lehetőségeit végiggondoló két kötet (Barcsi - Szabó 2008; Barcsi 2012) esetében is. Az *Embertelenség az együttérzés korában* című legújabb könyvében a méltó emberi életet fenyegető magatartások közül a kegyetlenséget vizsgálja.

Barcsi gondolatmenete az erőszak vizsgálatától jut el a felesleges (mellőzhető, kiiktatható) erőszakként meghatározott kegyetlenségig. Történeti perspektíva keretei között vizsgálja az erőszak általi szenvedésokozás számunkra elfogadhatatlan formáit, s hangsúlyozza az emberi viszonyok humanizálódását. Valóságos humanitárius forradalomról beszél Pinker nyomán, amelynek a kezdetét a 17. századra, a kiteljesedését pedig a 19. századra teszi (Barcsi 2023. 25, 29). A folyamat egyik legfontosabb mozgatójának az egyre kiterjedtebbé váló, együttérző aggodalomként meghatározott empátiát tekinti. Barcsi az egyértelmű tendencia ellenére sem gondolja, hogy a kegyetlenség teljes mértékben száműzhető lenne a világunkból. Bár közvetlenül mindig személyközi viszonyokban tapasztalható meg a kegyetlen magatartás, olykor az egyéni indíték helyett/mögött olyan

viszonyrendszer tárható fel, amelybe kódolva van az elfogadhatatlan szenvedésokozás. Ez volna a strukturális kegyetlenség rendje, amit súlyosabbnak ítél az individuumok közötti kegyetlenkedésnél, mivel a szükségtelen szenvedésokozást *„szükségesként tüntetik fel"* (Barcsi 2023. 10). Példaként a sztálini Szovjetuniót, a hitleri Harmadik Birodalom tizenkét esztendejét említi. Irodalmi szövegek elemzésével mutatja be a strukturális kegyetlenség eseteként az Ottlik Géza *Iskola a határon* című művében szereplő kőszegi katonai alreálgimnázium belső életét, illetve a felfoghatatlan kegyetlenség példájaként a koncentrációs táborok világát Kertész Imre, Jean Améry és Primo Levi könyvei alapján.

A kegyetlenség eseteinek felmérése, súlyosságuk megállapítása azonban nem egyszerű feladat, hiszen már annál a mozzanatnál megnyílik a személyes értékelés lehetősége, hogy elkerülhető lett volna-e az erőszaktevés vagy sem. Kegyetlenségről beszélünk-e vagy sem. Figyelembe kell vennünk továbbá, hogy az eset súlyát nem csupán a valós idejű közvetlen megtapasztalás mint elszenvedés határozza meg: „Nem feledhetjük, hogy az irracionalitás világa az emberi rációban, az elképzelhetetlen kegyetlenség a hétköznapi kegyetlenségben gyökerezik" (Barcsi 2023. 179). Ha hozzáolvassuk ehhez az állítást, mely szerint „[e]mberi világunk *nem osztható ketté kegyetlenségeket elkövető őrült, és a kegyetlenséggel kapcsolatba nem hozható normális emberekre*" (Barcsi 2023. 98), úgy érdemes elfogadni, hogy az erőszak s olykor a kegyetlen cselekvés mozzanataival átjárt mindennapokban néha az elkövetők, máskor pedig az elszenvedők között találhatjuk magunkat, s ezeknek a szituációknak az esetlegesen rendezett mintát kirajzoló váltakozása (aminek a felismerése megértési feladat) a személyes sorsot alakító tényezővé léphet elő. Mindemellett nem láthatjuk előre tetteink távlati következményeit sem.

Kockázatos dologra adja a fejét, aki az együttérzés korában meggondolatlanul kezd cselekedni, vagy olyan állításokat tesz, amelyekkel gyanúba keverheti magát, hogy kegyetlen tetteket elfogadhatóként kíván feltüntetni. Ennek a következményei ugyanis megjósolhatóak. Természetesen nem szándékolt kegyetlenségről beszélünk, hanem olyan magatartásokról, amelyeket az együttérzés korában jó eséllyel akár kegyetlennek is tekinthetnek. Sőt valószínűbb, hogy érzelmeinknek és indulatainknak engedve magától értetődően ítéljük azokat kegyetlennek, és jóval nehezebb a helyzete annak, aki megkísérli visszatartani magát az ösztönszerű morális ítélethozataltól.

Határ Győző és Polányi Mihály szövegei alapján két olyan esetet vizsgálok, amikor az emelkedett moralitás, a felfokozott morális érzékenység eredetének és súlyos következményeinek a számbavétele történik meg. Határ 1970-es években született megállapításai furcsa fénytörésbe kerülnek, mivel az érintett kérdések az elmúlt években hazánkban a közéleti viták egyik fókusza köré szerveződtek, és Határ látványosan nem vesz tudomást a politikai korrektség elvárásairól.

II.

„Egy bohózati álom incseleg velem, zöld és brokát,
mint a remény:
a panpeszvalgicizmus meghódította a világot és
katonák és államfilozófiák
oly hatalmasok lettek, hogy nem hogy irtják, de
mostmár istápolják
az önkísérletező európait és ezek még élnek és
gondolkoznak
(és fényképezhetők, míg magjuk nem szakad:)
bölcsen a tévelygésig
és ártalmatlan immár, a rezervációkon - - -
...és prézsmitálják egymásnak, míg ki nem halnak,
– a toleranciát."

(Határ Győző: Heliáne)

Határ Győző mindig is vonzódott az őt foglalkoztató kérdések bölcseleti taglalásához, mind magyarországi életszakaszában, mind pedig 1956-ot követően, az Angliában eltöltött évtizedek alatt (Határ 1993. 72–73; Rugási 2000. 134). Eközben nem csatlakozott filozófiai iskolákhoz, mozgalmakhoz, kerülte a szakkifejezések szisztematikus használatát. Helyette szokatlan metaforákkal, szóleleményekkel igyekezett kifejezni bölcseleti jellegű gondolatait. Fontosnak tartotta a bölcseleti érzékenységet az irodalmi alkotásokban. Ennek hangot adva bírálta a magyar irodalom elmúlt évszázadainak a termését, mivel a bölcseleti érdeklődés hiányára vezette vissza a művek nagy európai nyelvekre lefordított változatainak a mérsékelt sikerét (Határ 1987). Azonban Határ Győző bemutatkozása a francia olvasóközönség előtt szintén nem váltotta be az előzetes reményeket. Nem zárható ki, hogy része volt ebben a kiadói döntésnek is, hogy a történetfilozófia súlyától eloldott művek fordítása mellett döntöttek, mint a *Pepito és Pepita*, az *Anibel* vagy az *Archie Dumbarton*, ami magyarul *Éjszaka minden megnő* címmel

lehet ismerős. Határ franciaországi recepciójának közeli figyelője, Albert Pál (Sipos Gyula) szerint azonban más okok játszottak közre abban, hogy a jól induló bemutatkozást követően elmaradt a tartós siker (Albert 1996. 88–89). Határ zsigerileg idegenkedett a keleti szláv lélek parttalanságától, ami megmutatkozott az időhöz fűződő viszonyában, mint irtózás a céltalan és a határait nem ismerő várakozástól (Határ 1994. 335–336). Átmenetileg szovjet irodalmi művek fordításából tartotta fenn magát. Rendkívül szenvedett ettől a munkától, mivel személyiségének lényegi nyugatisága tiltakozott a szövegek sztálinista „pszeudo-szellemétől" és az ábrázolt „patyomkin-valóságtól". Ezzel szemben az anyanyelvi közeget a „tiszta" és „világos" gondolkodás franciáknál honos descartes-i hagyományához hasonlította (Határ 1994. 256–257). Mindennek fényében lehetett különösen fájó a francia recepcióban megjelenő „rokokó" jelző, vagy a szintén jelzőként használt „habcsók"-jelleg, amit Albert Pál a tiszta és világos karteziánus viszonyok ellenpontjaként értékelt (Albert 1996. 89).

Számos bölcseleti művének egyike az eredetileg 1978-ban megjelent *Intra muros* című kötet, amelynek szövege jórészt 1976 során született (Határ 1995. 123), egyedül az utolsó, címadó fejezet készült el évekkel korábban, 1973-ban (Határ 1991. 194). A művet Határ saját kiadója, a londoni Aurora gondozta és az Aurora „Ezotéria" sorozatának 2. köteteként jelent meg. A magyarországi kiadásra 1991-ig kellett várni, ami azért sem meglepő, mivel a szöveg súlyos megállapításokat tartalmaz az 1970-es évek kelet-nyugati szembenállása kapcsán. Kendőzetlenül fogalmazza meg a korabeli nyugati közállapotok mélyreható kritikáját, mindvégig világossá téve, hogy Kelet és Nyugat konfliktusában a nyugati szabad világot tekinti a sajátjának.

A kötet szerkezete a levélregényekre emlékeztet. Rövid értekezések sorozata, melynek darabjait a feladók egymásnak címezik. A szövegek nem a tárgyuktól távolságot tartó hűvös elemzések. A közvetlen életvonatkozások olykor csupán beszüremkednek, gyakorta azonban olyannyira eluralkodnak a szövegen, hogy szinte kizárólagos módon formálják az értelmezés keretét. Az egymást váltó szövegrészek apa és fiú dialógusának teljes kudarcba torkolló kísérletei. A kölcsönös értetlenségen nem változtat az egymás iránti szeretetteli ragaszkodás. A megértés hídjai már korábban beomlottak, a dialóguskísérletek a hídszerkezet semmiben végződő torzóit rajzolják fel. A vezető hang Határ saját kettévált hangjának apai regisztere, melyet a gyakran szabadjára engedett indulata, a látni engedett fájdalma, valamint a fiktív beszélgetőtárs részéről tapasztalt meg nem értettség fölötti rezignációja formál, holott a megvitatott témák az apa számára égető aktualitással bírnak. Határ hangjának másik regisztere a nem létező fiú hangja. Fontos életrajzi adalék, hogy a meg nem született gyermek mint téma két alkalommal is jelentkezik a Határral készült életútinterjúban (Határ 1994. 35–36, 403). Az irodalmi eszközökkel teremtett fiút Geoffrey-nak szólítja, megkölti fiktív életrajzát, megismerteti az olvasóval magyar nyelvi kompetenciáit és azok határait, valamint felruházza mindazon álláspontok képviseletével (legyen szó a Szovjetunióhoz fűződő barátibb viszonyról, az alternatív társadalom eszméjéről vagy a korabeli nyugat-európai migrációs helyzetről), amelyeket zsigerileg elutasít. Írói kvalitását dicséri, hogy meggyőzően szólal meg mind az apa, mind pedig a fiú hangján. Ez a kommunikációs szerkezet megnyitja Határ előtt annak a lehetőségét, hogy az álláspontjával szembeni érveket szintén az ő előadásában ismerjük meg, miközben érzékelteti meggyőződéseinek esetlegességét, illetve hatásuk jelentéktelenségét a nyilvánosságban, amit a kötet végi összefoglalóban bolhaköhögésnek tekint (Határ 1991. 207). Határ azonban azt is világossá teszi így, hogy az álláspontját több szempontból is átgondolta, hajlandó volt felsorakoztatni az ellene szóló lehetséges érveket, mégis kitart mellettük. Sorsdöntőnek tekinti ugyanis, hogy a nyugati világban zajló változások értékelése történjen meg a saját nézőpontjából is, és ez az értékelés kapjon nyilvánosságot.

Ahhoz, hogy belehelyezkedjünk Határ nézőpontjába, szükséges elfogadni – még ha átmenetileg is – egy rendkívül tágas történetfilozófiai perspektívát, ami egyetlen képben állítja elénk az európai történelem eseményeit a késő antik világ évszázadaitól napjainkig. Határ ekkor is szerepjátékba kezd. Edward Gibbon 18. századi angol történész tisztelőjeként megalkotja a jövő Gibbonját, aki kétezer évnyi távolságból tekint vissza ránk, és az eredeti Gibbon *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* című monumentális munkájából kihallható hangját kölcsönvéve szólaltatja meg a történészi beszámolót, ami számunkra a prófécia alakját ölti. A jelen – következményeiket tekintve immár lezárult – folyamataira ekként tekint vissza a jövő Gibbonja:

> Hatalmok utolsó három évszázadát magok a virágzás – elleneik a hanyatlás és bekeríttetés korának tekinték. [...] Belháborúikban legyengülvén, [...] nagy kárt bennök érzelgősségük és elpuhulásuk tőn, melyet vallásuk nemeslelkűségnek,

tudós praktikáik a história vak szükségének tüntették fel. Váltig nagyságolva és zsarolt ajándékokkal engesztelve a Barbárt [...] az a tévhit okozta vesztőket, amelyben legjobbjaik is hitten hittek: hogy a félkannibál, kit ők barátjokká, vejökké fogadnak, majd maga is ugyanazon nemeslelkű s elpuhult érzelgősség áfiumának rabja lesz, mint harci piperkőceik [...] Látszatkormányzatuk mind jobban zagyva uralomnélküliséggé lazulván, s abból ököljoggá mérgesedve, tán még megszülte volna a faj természetes állapotát, hogy egy nagykirály fősége alatt és parancsolása mellett haddal vegye körül a megmaradtakat, és elfogadja a csatát a belvárban, de késő volt már nagyon. [...] Az ipari hűbériség harckocsiáradata kardcsapás nélkül foglalta el városaikat, váraikat, s ezzel véget vetett ama visszatetsző látványnak, amelyre, valahányszor felvirradt, fölségében sanyarú ábrázattal s gyalázatjokat megelégelve, mord fellegek pártái mögől már nem sokáig tekénthetett a Nap... (Határ 1991. 201.)

Megrendítő anticipálni világunk múzeumi tárlóüveg alatt szemlére tett maradékait. Joggal érezhetjük a kelleténél talán erőteljesebb mozdulattal kifeszített és négy évezredet átfogó perspektívát mesterkéltnek, de Határnak elő kell állítania az időbeli távolságot, ami előfeltétele az érzelmektől és részrehajlástól mentes, közömbös látásmódnak. Talán még ennél is többet kívánna Határ az elképzelt megfigyelőtől, akit több alkalommal egy repülő csészealjból kilépő idegen lényhez hasonlít. Valójában az emberi világ határain túlról felénk forduló tekintet optikáját keresi. Az életútinterjú egy pontján ugyanis a következő meglepő kijelentést teszi: „Történet? Nincs történetünk. Ha egy-huszonnégy órában ábrázolnánk a bioszféra időzését a Földön, mi csak az utolsó másodperc vagyunk a képben, még lihegve befutó parvenük a szauruszok hosszú világuralmához képest." (Határ 1994. 26.) Miután a szenvtelen, az érzékelést meghamisító karakterjegyekkel immár nem rendelkező megfigyelő egyetlen pillantással átfogta a Föld történetét az élet megjelenésétől napjainkig, összehúzott szemmel közelebb hajol az időben kibontakozó kép utolsó pillanatához, hogy szemügyre vegye az éppen felbukkanó parvenüt. Ekkor nyílnak meg előtte az ember földi történetének történelemként megjelenő évezredei. Az idegen megfigyelő tekintete előtt számunkra idegen kép tárul fel. A nem emberléptékű perspektívában eltűnnek az otthonosságot adó részletek, az emberélet fontos eseményei. Határ leíró nyelvében gyakoriakká válnak a

műszaki, biológiai és élettani tudományoktól kölcsönzött kifejezések, amelyek azt a célt szolgálják, hogy az emberi világ változásai hasonlóként tűnjenek elő, mint a földtani folyamatok, a fiziológiás funkciók vagy a bioszféra ember alatti szférájának jelenségei. A nagy elbeszélésben a bukások és újjászerveződések váltakozása a természeti törvények ridegségével megy végbe. A prófécia szövege ennek az átfogó képnek egy számunkra egzisztenciális jelentőségű, azonban már az emberi történelem szempontjából sem túl fontos részletét tárja elénk: a Nyugat történetét mint futó kalandot. Amint a jövő Gibbonja alátekint a felmagasló szirtről, Határ londoni környezetét és a szélesebb nyugati világot mint elöregedett, túlérett civilizációt pillantja meg. E kivételes pozícióból nemcsak a jelen eseményei mögé, hanem azok elé is képes látni, így az idézett szöveg a bukásról és a Nyugat végóráiról szóló beszámoló. A „hatalmok utolsó három évszázada" időszakasz az emberek közötti viszonyok és a hatalomgyakorlás humanizálódásának sikertörténeteként jelzett humanitárius forradalom időbeli határaihoz illeszkedik. A Nyugat vége olyan események képét mutatja, amelyek a természettörvények kiszámíthatóságával már számos alkalommal lejátszódtak a történelem során. Újra és újra. Egyedül a polgári elitek uralmának nem szakad vége, mivel újjászervezik magukat. A három generáción átívelő ciklikus újrarendeződés gyökeresen új életkereteket alakít ki s akár a korábbi világhoz képest teljességgel élhetetlen feltételek mellett minden megy tovább a maga útján.

A történetfilozófiai panoráma díszletei és egyes szereplői azonosíthatók. A vár az önkísérletező nyugati fehér ember laboratóriumként felfogott szellemi Európája, amelynek falain kívül és azon belül egyaránt zajlik a háború. Ez az Európa immár „kísértet csupán a világpolitika sakktábláján, soha-meg-nem valósított nagyságának letűnő kísértete" (Határ 1991. 194). Miként Edmund Husserl esetében 1935-ben nem tartoztak a szellemi Európához a vásári menazsériák eszkimói és indiánjai, valamint a vándorcigányok (Husserl 1972. 329), úgy Határ esetében nem tartozik hozzá a beilleszkedni nem akaró színes néptömegek – mint belső gyarmatosítók – barna-fekete világa (Határ 1991. 211). A falakon belüli háború gyengévé tesz a külső ellenséggel szemben. A végóráit járó kereszténységet ebben súlyos felelősség terheli. Bénító hatása tetten érhető abban, hogy a keresztény viszonyulás a falakon túli idegen természetében is eleve feltételezi a potenciális kereszténységet. Az önsorsrontás ékes példájának tekinti a szülők világával szembeforduló ifjúsági mozgalmak kísérletezését a marxizmus és a kereszténység házasí-

tásával, valamint az alternatív társadalom haladó eszméjével. Így esély sem nyílik rá, hogy felismerjék az idegen arcán a barbár vonásokat (Határ 1991. 198). A barbár hordák általi külső fenyegetettség megértéséhez elegendő felidézni Határ személyes élettörténetét és az 1970-es évek kétosztatú világrendszerének nagyhatalmi szembenállását, azon belül pedig 1973 őszének közel-keleti válságát. Ekkor született ugyanis a kötet esszenciáját adó címadó fejezet. Nem nehéz felismerni ezek után a falak alá érkező hódító barbár arcán a keleti szláv és az ázsiai vonásokat.

Adódik a kérdés, hogy a szöveg alapján vajon milyen viszonyulás hámozható ki a próféciában megjövendöltekhez? Önmagát alkatilag, ízig-vérig nyugatinak tartotta, így vén európás-hellénként (Határ 1995. 289) való ragaszkodása a nyugati kulturális-civilizációs viszonyrendszerhez, amely biztosítani tudja az élet jól ismert, belakott kereteit – magától értetődő. Felmérte, hogy az 1957-es Londonba érkezést követően milyen hatalmasat változtak az életviszonyok a kezdeti, az Osztrák-Magyar Monarchia legszebb békeéveire emlékeztető állapotokhoz képest. Nem csoda, ha kezdte idegenül érezni magát az új hazában is. Elárulja, hogy mit tekintene eszményi lakhelyének: Rómában szeretett volna élni az Antoninus-dinasztia uralkodása alatt, a Pax Romana, a relatív béke, a gyarapodás és a tervezhető jövő időszakában. Mivel a nehéz helyzeteket, megpróbáltatásokat mint jó mérnökember, világéletében problémamegoldásra való felhívásként fogta fel, ekkor is megpillant egy megnyíló lehetőséget arra nézve, hogy miképpen lehetne elébe menni a prófécia beteljesedésének. Vajon mi az, ami a mi világunkat elválasztja egy mai Pax Romana lehetőségétől, hogy elsajátítsuk „a világhorizontokat szúrós szemmel figyelő Róma kegyetlen bölcsességét"? (Határ 1991. 210) – teszi fel a kérdést. A válasza egyszerű: a csontjainkba ivódott kereszténységünk. Ennek a következményei azonban szerteágazóak. „Szeretetlenebbnek – ridegebbnek kellene lennünk. »Römainak«" (Határ 1991. 210) – mondja. Azt is jelenti ez, hogy kevésbé jónak. A krisztusi morál öröksége ugyanis, a morális indulatokból fakadó jóság, a formátlan vagy mértéktelen szeretet és az önvád a mai szekuláris világunkban ugyanis megtéveszti, s ez által védtelenné teszi a történetének végét élő nyugati embert – legalábbis Határ Győző történetfilozófiai vizsgálódásai szerint.

Hogy mennyiben tudhatunk hátat fordítani mindannak, ami a csontjainkba ivódott, s így a legközelebb van hozzánk – ezzel kapcsolatban Polányi Mihály ismeretelméletében találhatunk megfontolásra érdemes felismeréseket.

III.

„Körülhajózták a kétely bolygóját. A kritikai szellem kísérlete, amely életre hívta a reneszánszot és a reformációt, s elindította a tudomány, a művészet és a filozófia fejlődését, megérlelte végkövetkeztetéseit, s eljutott végső határaihoz. Új szellemi korszakba lépünk, amelyet a nyugati civilizáció poszt-kritikai korszakának neveznék."
(Polányi Mihály: A következetlenség veszélyei)

Polányi Mihály 1919-ben elhagyta Magyarországot, s 1920-tól Berlinben, a tudomány akkori fővárosában dolgozott kutató kémikusként, kezdetben a Kaiser-Wilhelm-Institut für Faserstoffchemie, majd 1923-tól 1933-ig a Fritz Haber vezetése alatt működő Kaiser-Wilhelm-Institut für Physikalische Chemie und Elektrochemie kutatóintézetben. 1933-ban Angliába települt át, és a manchesteri egyetemen folytatta kémiai kutatásait egészen 1948-ig. Ekkor hivatást váltott, a kémiát a filozófiára cserélte. Innentől datálhatjuk a filozófusi pályaívét, a bölcseleti érdeklődése azonban ifjúkoráig visszakövethető.

A fiatal Polányi saját szemével látta a nagy háború borzalmait, ugyanis 1914 őszén rövid ideig orvosi szolgálatot teljesített a közös hadseregben a balkáni front mögött Zomborban. Tisztában volt vele, hogy mekkora árat kell fizetni a kezdeti háborús lelkesedésért. Három évvel később, 1917-ben *A békeszerzőkhöz* címmel cikket jelentetett meg a *Huszadik Század* című folyóiratban az európai béketeremtés lehetőségeiről és akadályairól (Polányi 1991). Úgy látta, hogy nem materialisztikus érdekek konfliktusáról van szó, a háborús helyzet megértéséhez az állameszme szigorú analízisére volna szükség. Évtizedekkel később dolgozza majd csak ki a hallgatólagos következtetés logikáját, de már ekkor felismeri, hogy az előítéletek meghaladása korántsem olyan egyszerű feladat, mint amilyennek a felületes deklarációk alapján gondolhatnánk.

> Azzal, hogy korunk megtagadott „minden előítéletet", még nem szabadult meg az előítéletektől. Mert ezek azon hallgatólagos feltevésekben gyökereznek, amelyek – tudtunkon kívül – gondolkodásunkat irányítják. Ezért nem lehet őket megtagadni. Csak ha fogalmainkat alaposan tisztázzuk, jövünk rájuk –, és csak ez szabadíthat meg tőlük, ha hamisak. (Polányi 1991. 19.)

A felismerés kulcsmozzanata, hogy az előítéletek tudtunkon kívül irányítják a gondolkodásunkat. A későbbi ismeretelméleti elemzések fényében mondhatjuk, hogy Polányi itt nem a freudi tudattalanról beszélt. A hallgatólagos megismerés szerkezetének feltárásakor megkülönböztette a járulékos és a fokális tudatosságot. A nyomravezető jelek felől, amelyeknek járulékosan vagyunk tudatában, figyelünk a fókuszban levő Gestaltra, amely az érzékszervi integráció eredményeképpen áll elő, s valójában a nyomravezető jelek közös jelentése. A nyomravezető jelek a tudatosság széles skáláján helyezkedhetnek el. Ezek a megismerés közeli elemei. A fokális figyelem pedig a távoli elemre irányul. A közeli elemek soha nem lehetnek a figyelem fókuszában. Közeli elemeknek tekinthetők a testünket ért ingerek és a rájuk adott válaszok vagy az eszközök, amelyeket gyakorlottan használunk. A megismerés tárgyának járulékosan tudott részleteit a megismerő interiorizálja, mintegy beléjük költözik. Ilyen értelemben beszélhetünk arról, hogy az anyanyelvünkben, vagy abban a kultúrában élünk, amelyikben felnőttünk (Polányi 1992a). Természetesen megtehetjük, hogy reflektálunk a közeli elemek valamelyikére, beemelve azt a figyelem fókuszába, azonban ekkor felbomlik a korábbi integráció és új értelmes Gestalt szerveződik. Nem támaszkodhatunk járulékosan valamely elemre, miközben rá figyelünk. A kétféle tudatosság egy időben kizárja egymást. A felfedezés elemzésekor Polányi artikulált sémában való lakozásról beszélt, ami lehet egy korábbi tudományos felfedezés eredménye vagy akár egy zenemű. A mély megértés előfeltételezi a kontemplatív átélést. Az új felfedezés az artikulált séma kereteinek a széttörését eredményezi. Ebbe a sorba illeszkedik, amiként Polányi a keresztény hitet értelmezte: „A keresztény hit a mindennapi cselekvésben ilyen tartósított erőfeszítés a kitörésre, amit egy olyan Isten iránti szeretet és vágy tart fenn, akit lehet szeretni, de nem lehet megfigyelni (Polányi 1994. 336)." Aki előítéletnek tekinti, nem él benne. Aki benne él, nem tekinti előítéletnek. Természetesen Polányi számolt a mérlegelésnek azzal a típusával, amelyik képes artikulált sémákat (Gestaltokat) szétrombolni, de mindaddig, amíg benne élünk, a séma a világhoz való viszony közeli elemeként lesz jelen.

Polányi az 1950-ben publikált *A következetlenség veszélyei* című írásának végén arra kereste a választ, hogy a szabadság és a szkepticizmus közötti feszültség miért nem sodorta bele az antik világot egy hasonló totalitárius forradalomba, mint amilyeneket az elmúlt évszázad megtapasztalhatott. Megjegyezte, hogy mindössze egyetlen alkalommal alakult ki súlyos helyzet, amikor is a Szókratészért

rajongó fiatalemberek közül néhányan a harminc zsarnok vezetőivé váltak. Polányi a 20. századi forradalmárokhoz hasonlóan nihilistáknak tekintette őket, azonban fontos különbséget állapított meg.

> Az antikvitásból hiányzott a szenvedély egy eleme; nevezetesen a keresztény messianizmus prófétikus szenvedélyéé. Az erényesség olthatatlan éhe és szomja, amelyet civilizációnk a kereszténység örökségeként vérében hordoz, nem teszi lehetővé számunkra az antik sztoikus nyugalmat. A modern gondolkodás a keresztény hit és a görög kételkedés keveréke. Ez a két elem azonban logikailag összeegyeztethetetlen, így a köztük levő konfliktus teszi a nyugati gondolkodást egyedülállóan elevenné és alkotóvá. Ez a keverék azonban ingatag alap. A modern totalitarizmus a vallás és a szkepticizmus közti konfliktus beteljesítése. Úgy oldja fel ezt a konfliktust, hogy morális szenvedélyeink örökségét a modern materialista célok keretébe illeszti. Az antikvitás korában, mielőtt a kereszténység nem gyűjtött hatalmas új erkölcsi reményeket az emberiség szívében, e megoldás feltételei nem voltak adottak. (Polányi 1992b. 67–68.)

Az elmúlt három évszázadot Polányi nem tekintette a morális renyheség korának. Elismerte és nagyra értékelte az emberi viszonyok humanizálásának kiszélesedő folyamatát, az életkeretek kis lépések, reformok mentén történő átalakítását. A bajt szerinte az jelentette, hogy a modern szkepticizmus lebontotta a morális indulatok működésének tradicionális kereteit, a huzalozásnak azt az architektúráját, ami a keresztény európai múlt évszázadainak az eredménye volt. A morális szenvedélyek kiléptek korábbi medrükből és pusztító erőként, totalitárius mozgalmak alakjában szabadultak rá a 20. századi társadalmakra. Mivel Polányi életében a szovjet típusú kommunista kísérletnek még nem zárult le a története, ezért ennek volt tétje a számára, és ez az oka annak is, hogy a német nemzetiszocialista mozgalommal kisebb terjedelemben foglalkozott. A marxizmussal kapcsolatban egy nagyon furcsa összekapcsolódásra lett figyelmes, amit erkölcsi inverziónak nevezett. A tanítás erkölcsi vonzerejét, magnetikus varázsát annak erkölcstelenségében látta meg. A marxizmusnak ugyanis egy súlyos ellentmondást sikerült megszüntetnie azzal, hogy „képessé teszi az erkölcsi kételyektől gyötört modern értelmet arra, hogy olyan fogalmak segítségével merüljön el erkölcsi szenvedélyeibe, amelyek egyúttal kielégítik objektivitás iránti könyörtelen

szenvedélyét is" (Polányi 1994. 386). Marxistaként a világ igazságtalanságaival szembesülve könnyen válhatunk érzékeny moralitású számonkérővé, aki olyan cselekvésre szólít fel, amelynek nincsenek külső gátjai. Amennyiben viszont a marxista világnézeti alapú cselekvést morális bírálat érné, támogatói, zárójelbe téve a korábbi morális szempontokat, szigorú tudományos elméletként hivatkoznának a marxi tanításra.

A forradalmak elültével sem változott érdemben a helyzet, mivel a szkepticizmus a gondolkodás minden korábbi bizonyosságát már leleplezte. Polányi mégis abban bízott, hogy a totalitárius terror megtapasztalása kijózanodást hoz, és megnyitja annak a lehetőségét, hogy a korábbi forradalmár, világmegváltó vagy modern szkeptikus visszavonulhasson kertjének műveléséhez (Polányi 1992b. 136). A szabadság továbbra is ingatag kereteinek a tartós fennállását mint a posztmarxista liberalizmus lehetőségét mérlegelte.

IV.

Láthattuk, hogy Határ Győző és Polányi Mihály esetében egyaránt a keresztény örökséghez fűződő viszony radikális átalakításáról, illetve átalakulásának kívánalmáról van szó. Az eltérő viszonyukat személyes sorsuk is alakította. Egyikük sem kapott gyermekkorában keresztény nevelést, így nem is nőhettek bele természetes módon a vallásos hitbe. Határ az édesapjára mint agnosztikus szabadgondolkodóra emlékszik vissza, aki konfliktusokat is vállalva arra törekedett, hogy távol tartsa a fiától a nevelés vallási-ideologikus tartalmait, mivel az elme *tabula rasa* állapota teszi lehetővé a szellemi önnevelés szabadságát (Határ 1993. 35). Határ esetében tehát már kezdetben megjelent a kereszténységgel szembeni távolságtartás mint a gondolkodást beszűkítő hatással szembeni védekező mozdulat. Polányi Mihály zsidó családba született s gyermekkorában komolyan vette a zsidó életet szabályozó tradíciót, de ez nem jelentett a keresztényi értelemben vett vallásos hitet. Később, fiatal felnőttként katolikus hitre tért át (Kmeczkó 2011. 110). Polányi úgy tekintett a keresztény világhoz történő asszimilációra, mint kilépésre a zsidó hagyomány szűkös keretei közül és az emberiség nagy ügyeihez való csatlakozás lehetőségére (Polányi 2017. 37–38). Polányi elképzelése a tudományos felfedezés természetéről ugyanis nyilvánvaló párhuzamot mutat a kegyelemről szóló páli tanítással (Polányi 1992c. 177). Határ legszívesebben maga mögött hagyta volna a keresztény örökséget, Polányi azonban nem. Ismeretelméleti elemzéseiben rámutat ennek a majdhogynem lehetetlenségére, másrészt pedig bízik a 20. századi tapasztalatok feldolgozásában, s így a morális indulatok megfékezésében. A keresztény örökségnek ugyanis fontos szerepe lehet abban, hogy a totalitarizmusok utáni kor embere új intellektuális alapállást alakíthasson ki, amely esetében egyensúlyba kerülhet a hitre való képesség és a racionális észhasználat.

Határ Győző a keresztény hit által formált moralitásnak az embert az ellenséges környezetnek áldozatként kiszolgáltató következményére, míg Polányi Mihály az agresszió és a kegyetlenné válás lehetőségére mutat rá a krisztusi morál örökségével kapcsolatban. Mindketten arra irányítják rá a figyelmet, hogy az érzékeny moralitás, az empátiára való képesség nagyon sokat tud tenni az emberi kapcsolatok, életviszonyok megszelídítéséért, de szörnyűségek kiteljesítőivé is válhat.

Irodalom

Albert Pál 1996. Mint Lorenzo Lotto Pesaróban... Határ Győző: Életút I., II. III. *Kortárs*. 40/1. 79–93.

Barcsi Tamás 2005. *Az ember méltósága: Filozófiai-etikai tanulmány*. Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor.

Barcsi Tamás 2012. *A kivonulás mint lázadás: A kultúrától az ellenkultúráig, avagy a megtalált szabadság*. Pécs, Publikon.

Barcsi Tamás 2023. *Embertelenség az együttérzés korában: Filozófiai vázlat a kegyetlenségről*. Budapest – Máriabesnyő, Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Attraktor.

Barcsi Tamás – Szabó Gábor (szerk.) 2008. *68 kísértése: Írások az ellenkultúráról és örökségéről*. Budapest, Jószöveg.

Határ Győző 1987. A nemzeti hamistudat: Annak áldásos nosztalgiái és áldatlan következményei. *Új Látóhatár*. 38/3. 343–360.

Határ Győző 1947/1991. *Heliáne*. Budapest, Magvető.

Határ Győző 1978/1991. *Intra muros: Tanulmány a véleményről, a hitről, a meggyőződésről*. Budapest, Pannon.

Határ Győző 1993. *Életút I.: Oly jó követni emberélet!* Szombathely, Életünk Könyvek.

Határ Győző 1994. *Életút II.: Minden hajó hazám*. Szombathely, Életünk Könyvek.

Határ Győző 1995. *Életút III.: Partra vetett bálna*. Szombathely, Életünk Könyvek.

Husserl, Edmund 1972. Az európai emberiség válsága és a filozófia. In Vajda Mihály (szerk.) *Edmund Husserl válogatott tanulmányai.* Budapest, Gondolat. 323–367.
Kmeczkó Szilárd 2011. Megpróbáltam tisztességgel helytállni: Interjú Gábor Évával, a Polányi Mihály Szabadelvű Filozófiai Társaság elnökével. *Polanyiana.* 20/1–2. 99–119.
Polányi Mihály 1991. A békeszerzőkhöz. Nézetek az európai háború és béke feltételeiről. *Polanyiana.* 1/1. 15–23.
Polányi Mihály 1992a. A hallgatólagos következtetés logikája. In Nagy Endre – Újlaki Gabriella (szerk.) *Polányi Mihály filozófiai írásai I.* Budapest, Atlantisz. 155–181.
Polányi Mihály 1992b. A magyar forradalom üzenete. In Nagy Endre – Újlaki Gabriella (szerk.) *Polányi Mihály filozófiai írásai II.* Budapest, Atlantisz. 117–136.
Polányi Mihály 1992c. Hit és ész. In Nagy Endre – Újlaki Gabriella (szerk.) *Polányi Mihály filozófiai írásai II.* Budapest, Atlantisz. 161–177.
Polányi Mihály 1994. *Személyes tudás I.* Budapest, Atlantisz.
Polányi Mihály 2017. Jewish Problems. In R. T. Allen (szerk.) *Society, Economics, and Philosophy: Selected Papers.* Abingdon – New York, Routledge. 33–45.
Rugási Gyula 2000. *XX. századi freskó: Határ Győző életművéről.* Budapest, Széphalom.

Tóth I. János

AZ ÁLLATOKKAL SZEMBENI KEGYETLENSÉG NARRATÍVÁI

I. Bevezetés

A kegyetlenség fogalmát gyakran definiálják úgy, mint szükségtelen szenvedés okozását, ami erkölcsileg elfogadhatatlan cselekedetnek minősül. Abban széleskörű egyetértés van, hogy a kegyetlenség, beleértve az állatokkal szembeni kegyetlenséget is, morálisan helytelen viselkedés. A viták középpontjában többnyire az a kérdés áll, hogy mi tekinthető az állatokkal szembeni kegyetlenségnek. Ezt a kérdést nem önmagában, hanem az állatok státuszára vonatkozó álláspontok függvényében célszerű vizsgálni. A hangsúlyt a modern – mérsékelt és radikális – állatvédelemre tesszük, de a teljesség kedvéért az állatok státuszára vonatkozó korábbi nézeteket is áttekintjük. Az állatokkal szembeni kegyetlenség kérdését egy konkrét példán, a Négy Mancs „libás" kampányának a tükrében is vizsgáljuk.

II. Az állatok istenek

A vadászó-gyűjtögető közösségekben és a legeltető-gazdálkodó társadalmakban az állatok kulcsfontosságú szerepet játszottak, nemcsak élelemforrás, hanem ruházat, teherhordás, közlekedés és egyéb szükségletek tekintetében is. Az állatokkal kapcsolatos vallási hiedelmek (állatvallások) és gyakorlatok tükrözték az ember és állat közötti szoros kapcsolatot, kifejezésre juttatták az emberek tiszteletét, háláját és elismerését az állatok iránt. Ezekben a közösségekben az állatokhoz való viszonyt két erő szabályozta: a hasznosság és a tisztelet.

Az állatvallások bizonyos állatokat szakrális lényeknek tekintettek, amelyeket gyakran az istenekkel, a természettel vagy az ősökkel való kapcsolat szimbólumaként értelmeztek. Néhány kultúrában az állatokat totemként (segítő lényként) vagy védőszellemként tisztelték. Az állatvallások szorosan kapcsolódtak az *animizmushoz;* ez egy olyan hitrendszer, amely az élő és élettelen dolgokban

rejlő szellemek vagy lelkek létezését vallja. Ebben a hitrendszerben az állatokat gyakran személyként vagy a természeti erők megtestesítőiként kezelték.

Az ókori Egyiptomban az állatkultuszok és az állatok vallási tisztelete központi szerepet játszott a vallási hiedelmekben. Sok egyiptomi isten állati formában volt ábrázolva, gyakran emberi testtel és állati fejjel. Például *Anubiszt*, a holtak istenét kutya- vagy sakálfejjel, míg *Hóruszt* sólyomként vagy sólyomfejjel ábrázolták. Bizonyos állatfajokat szentnek tekintettek, és gyakran azonosítottak egy-egy istennel, például a macska a ház és család istennőjének, Bastetnek a szent állata volt.

A görög és római mitológiában az istenek gyakran állati formában jelentek meg. Zeusz, a főisten több állati formát (bika, hattyú) is felvett. Pallasz Athéné, a bölcsesség istennője, szorosan kapcsolódott a bagolyhoz, amely a bölcsesség és a tudás szimbóluma volt. Artemiszt, a vadászat istennőjét, gyakran ábrázolták vadállatok, különösen szarvasok és medvék társaságában, amely a természet és a vadon iránti tiszteletet mutatta. Dionüszosz, a bor és az extázis istene, gyakran jelenik meg párducok társaságában, amelyek a vad és kiszámíthatatlan természetét szimbolizálták (Sax 2001. 45). A magyar mitológiában és hagyományokban szintén több fontos és szentnek tekintett állat (turul, csodaszarvas, holló, sárkány) létezett.

Az állatvallások és kultuszok éles különbséget tettek – Eliade szavaival élve (Eliade 2001) – a „szent" és a „profán" állatok között. Az előbbi csoportba tartozó állatok kitüntetett védelemben részesültek. Velük szemben a szándékos károkozás bármilyen formája tilos volt. A többi állat esetében az instrumentális hasznosítás és a tisztelet komplex egységet alkotott.

III. Az állatok isten teremtményei

A kereszténység szerint minden teremtmény, így az állat is, Isten alkotása. Ez arra ösztönzi a híveket, hogy tisztelettel és felelősséggel viszonyuljanak az állatokhoz. Másrészt a Bibliában az ember felhatalmazást kap arra, hogy *uralkodjon a teremtés felett* (1Móz 1:26). Tehát egyfajta kettősség jellemzi a kereszténység és az állat viszonyát, amire Erazim Kohák is rámutatott (Kohák 2000). A két szempont súlya a nyugati kereszténység történelmében átalakult: az instrumentális mellett egyre nagyobb szerepet kapott a morális viszonyulás.

A korai kereszténység ellenségesen viszonyult a vallási konkurenciát jelentő politeista természetvallásokhoz és állatkultuszokhoz. A kereszténység bálványimádásnak tekintette az állatok imádatát, és eretnekségnek vagy pogányságnak minősítette ezeket a gyakorlatokat. A kereszténység terjesztése során a misszionáriusok szembeszálltak az ősi vallásokkal, törekedve arra, hogy a helyi népességet a keresztény hitre térítsék.

Később Aquinói Szent Tamás (Aquinói 1274/2000. III-II, q.112 fej.) is részletesen foglalkozott az állatokhoz való viszony kérdésével. Szerinte az emberek a *racionális*, míg az állatok a *nem racionális lények* közé tartoznak. Az ember értelemmel és akarattal rendelkezik, ami lehetővé teszi számára, hogy felismerje és teljesítse Isten akaratát. Ezzel szemben az állat ösztönös lény, amely nem rendelkezik szabad akarattal vagy értelemmel. Tamás szerint az állatokat Isten az ember számára teremtette, hogy segítsék őt az életben. Ennek megfelelően az állatokkal való bánásmódot elsősorban az emberi jólét és haszon szempontjából kell megítélni. Tamás azt is elismerte, hogy az állatok Isten teremtményei, így tisztelettel kell bánni velük. Azonban ez a tisztelet nem egyenlő az emberrel szembeni morális kötelezettségekkel.

A modern keresztény teológiában és etikában nagyobb szerepet kap az állatvédelem. E fordulat mögött az Isten által teremtett világ védelme áll. A teremtett világ felértékelődése maga után vonta a relatív vagy gyenge antropocentrizmust. Ez az etikai nézőpont elismeri, hogy az ember Isten képmására teremtett lényként különleges morális státusszal rendelkezik, de ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy a többi élőlény és a természet egésze is Isten teremtménye, és mint ilyen, belső értékkel bír. A relatív antropocentrizmus szerint az embernek, mint a teremtés része, kötelessége tisztelettel bánni a természettel és az állatokkal, nem pusztán haszonelvű megfontolásból, hanem azért is, mert ezek a teremtmények is részesei Isten teremtett világának. Ezzel összhangban a modern kereszténység elutasítja az állatokkal szembeni öncélú kegyetlenséget (Linzey, 1995).

A kereszténység megszüntette a „szent" és a „profán" állatok megkülönböztetését, és helyette egy más típusú kettőséget vezet be: minden állat Isten teremtménye, amelyet instrumentálisan hasznosíthatunk. Az állatok emberi érdekből történő hasznosítása – legyen szó élelmezésről, igavonásról vagy utazásról – morálisan elfogadható még akkor is, ha az fájdalmat okoz számukra. Ugyanakkor az állatokkal mint Isten alacsonyabb rendű teremtményeivel szemben tilos az öncélú fájdalomokozás, vagyis a kegyetlenség.

IV. Az állatok dolgok

René Descartes (Descartes 1994) az elsők között fejtette ki az állatok dologként való felfogását. Dualista filozófiája szerint az állatok a kiterjedés (*res extensa*) kategóriájába esnek, tehát mechanikus lények, amik nem bírnak tudattal vagy szellemi képességekkel. A francia filozófus szerint az állatok képtelenek valódi érzelemre vagy tudatosságra. Az állatokat összetett gépekhez hasonlította, amelyek külső ingerekre adnak válaszokat, de ezek a reakciók nem kapcsolódnak tudatos érzékeléshez. Mivel az állatok csupán mechanikus gépek, ezért valójában nem éreznek fájdalmat.

A felvilágosodás és az ipari társadalmak kialakulásával az állatok karteziánus értelmezése egyre elfogadottabb lett. Ebben szerepet játszott a mechanikus világképre épülő szaktudományok (kémia, biológia, közgazdaságtan) fejlődése, másrészt a népesség gyors növekedése, amelynek a hús iránti igénye is gyorsan nőtt. Ezek a fejlemények alapozták meg az állatok korlátlan kizsákmányolását, ami szellemi előfeltétele volt az iparszerű állattartás elterjedésének.

Még Immanuel Kant (Kant 1997) is elfogadta azt a nézetet, hogy az állatokat eszközként kezelhetjük, mivel nem rendelkeznek önmagukban vett morális státusszal, ellentétben az emberekkel, akiknek öncélúságuk van, és önértéket képviselnek. Ennek ellenére Kant elítélte az állatokkal szembeni kegyetlenséget, mivel úgy vélte, hogy az ilyen cselekedetek hozzájárulhatnak az ember erkölcsi érzékenységének és empátiájának csökkenéséhez, ami később az emberekkel szembeni kegyetlen viselkedéshez vezethet. Tehát az állatokkal való „humánus" bánásmód segítheti az ember erkölcsi karakterének és érzékenységének a fejlődését, ami fontos szerepet játszhat az ember erkölcsiségében.

A fentieket összefoglalva kimondhatjuk, hogy az állattal mint mechanikus gépezettel szemben az ember mint eszes lény bármit megtehet anélkül, hogy erkölcstelenül viselkedne. A korai modernitás az állatokat dologként azonosította, ami nemcsak mai, hanem premodern szemmel is szélsőségesen rossz nézet. Ebben a paradigmában a fájdalom, szenvedés, kegyetlenség és az erkölcstelen viselkedés fogalma az állatokkal kapcsolatban elveszítette relevanciáját. Az állatokkal szembeni kegyetlenség csak azért jelent meg problémaként, mert elősegítheti az emberek iránti kegyetlenséget.

V. Az állatok érző lények

Jeremy Bentham (Bentham 1977) az újkor egyik első olyan gondolkodója, aki felhívta a figyelmet arra, hogy az állatok képesek érzelmeket és fájdalmat érezni. Az evolúció elmélete tovább erősítette ezt a nézetet. Az állatok, különös tekintettel a magasabb rendű emlősökre és madarakra, fájdalmat, szenvedést és más alapvető érzelmeket képesek tapasztalni. Bentham híres megállapítása szerint a lényegi kérdés nem az, hogy az állatok képesek-e gondolkodni vagy beszélni, hanem hogy képesek-e szenvedni. Az utilitarista nézőpont szerint az érzőképesség adja az erkölcsi kritérium mércéjét, ezért az állatok szempontjait is figyelembe kell vennünk. Az állatok érzőképessége morális kötelezettséget ró ránk: nem okozhatunk nekik felesleges szenvedést. A mérsékelt és a radikális állatvédelmi nézetek és mozgalmak között az egyik legfontosabb különbség, hogy mit tekintenek „felesleges szenvedésnek".

Az állatjóllét egy mérsékelt állatvédelmi irányzat, amely az állatok fizikai és mentális jólétét tartja szem előtt. Az irányzat alapjait az 1965-ben kiadott Brambell-jelentés rakta le, amely az állatok öt alapvető szabadságjogát határozta meg, mint az éhezéstől, fájdalomtól, félelemtől, kényelmetlenségektől való mentességet és a megfelelő környezet biztosítását (Carenzi – Verga 2009, 21–30). Ezeket a jogokat az Európai Unió is elismerte (Janan 2011). McGlone és Duncan munkái tovább mélyítik az állatjóllét fogalmát, az előbbi az állatok túlélési és szaporodási képességét is fontosnak tartja (McGlone 2001), míg az utóbbi az állatok érzéseinek figyelembevételét hangsúlyozza (Duncan 1993. 132). Az állatjóléti mozgalmak adottnak veszik, hogy az ember különböző okokból (élelmiszerként, munkaerőként, kutatási célból) hasznosítja az állatokat, ami számukra szükségszerűen fájdalmat okoz, amit minimalizálni kell.

Ezt a kettőséget jól meg lehet ragadni a kettős hatás elvével, amelyet először Aquinói Szent Tamás (Aquinói 1274/2000. I-II, q.64, a.7) fogalmazott meg. Az elsődleges cél az állatok hasznosítása, ami a közösség szempontjából jó. Ennek a jó célnak a megvalósítása azonban szükségszerűen együtt jár az állatok fájdalmával, ami rossz. A kettős hatás elve azt is megköveteli, hogy az állatok hasznosítására azok minimális szenvedése mellett kerüljön sor. Ez egyben azt is jelenti, hogy az állatoknak szándékosan okozott fájdalom nem kegyetlenség, ha az az ember fennmaradását szolgálja és a lehető legkevesebb kellemetlenséggel jár az állat számára.

VI. Az állatokkal szembeni kegyetlenségről

Az „egy érző lény kínzása látható élvezettel" gyakorlatra Tom Regan a „kegyetlenségi nézet" kifejezéssel utal, ami már John Locke műveiben is megjelent. „Egy dolgot nagyon gyakran megfigyeltem a gyerekeknél: ha bármilyen szegény teremtmény a birtokukba jut, hajlamosak rá, hogy rosszul bánjanak vele: gyakran kínozzák az állatokat, és nagyon durván bánnak a kismadarakkal, a pillangókkal, és más hasonló szegény állatokkal, melyek a kezük ügyébe kerülnek, és mindezt látható élvezettel teszik." (Regan 1993. 34–36.) Locke szerint az állatokkal való kegyetlenkedés nem közvetlenül az állatok miatt aggályos, hanem azért, mert az ilyen viselkedés eldurvíthatja az emberek szívét, és így közvetetten az emberek közötti kapcsolatokra is káros. A kegyetlenség megtiltása összefoglalja az állatokkal szembeni negatív kötelességeinket, vagyis arra vonatkozik, hogy hogyan *ne* bánjunk az állatokkal.

Regan kritikája szerint az állatvédők által gyakran hangoztatott kegyetlenségi nézet problémás, mivel nem tesz különbséget a fájdalom okozása és a kegyetlen szándék között. Sebészek, fogorvosok, bokszolók, bálnavadászok, böllérek stb. fájdalmat okoznak, de önmagában ebből még nem következik, hogy a tettük kegyetlen lenne, vagy hogy ők maguk kegyetlen emberek lennének.

A kegyetlenség csak akkor megállapítható, ha a fájdalmat okozó, Locke kifejezésével élve, „látható élvezetet" talál az okozott fájdalomban. Azok az emberek kegyetlenek, akik örömet találnak a fájdalom okozásában, abban, hogy mások miattuk szenvednek. Tehát a kegyetlenség nemcsak a fájdalom okozásától, hanem a fájdalmat okozó lelkiállapotával is összefügg. Így azonban két súlyos probléma is felmerül: a külső megfigyelő nem ismerheti a fájdalmat okozó ember lelkiállapotát; egy ember tetteinek erkölcsi helyessége vagy helytelensége lelkiállapotának függvényévé válik.

Ha például az élveboncolást folytató kutatókat kegyetlenséggel vádoljuk, akkor egyrészt csak amellett érvelünk, hogy ők rossz emberek (élvezettel okoznak fájdalmat), s nem amellett, hogy amit tesznek az rossz; másrészt a kegyetlenség vádját sohasem tudjuk bebizonyítani, hiszen a fiziológusok mindig hivatkozhatnak arra, hogy egyáltalán nem élvezik az élveboncolást. A saját lelkiállapotuk megítélését tekintve pedig vitathatatlanul kiváltságos helyzetben vannak. Így a vita szükségképpen azzal a végeredménnyel zárul, hogy a fájdalmat okozó személy (fiziológus, bálnavadász, böllér) nem kegyetlen. És ezután a kegyetlenségről szóló vádak további litániája már csak olyan,

mint a falra hányt borsó. Ráadásul nem javítunk az állatok sorsán azzal, hogy megpróbáljuk néhány foglalkozási ág képviselőjét meggyőzni arról, hogy ők kegyetlenek, miközben nem azok (Regan 1993. 34–36).

A kegyetlenségi érvnek egy további gyenge pontja, hogy az állat érzéseit sem ismerhetjük pontosan. Az ember hajlamos antropomorf módon gondolkodni arról, hogy mi az, ami az állatoknak fájdalmat okoz. Ebből pedig az következik, hogy esetenként teljesen félreértjük az állatok érzelmeit. Erre jó példa a libatömés és a tolltépés, amit a IX. fejezetben részletesebben elemzek.

VII. Az állatok emberek

A radikális állatvédők az állatok és az emberek erkölcsi értékét egyenlőnek tekintik. Ennek az álláspontnak Ruth Harrison volt az egyik első képviselője az *Animal Machines* (Harrison 1964) című könyvében, amiben arra is javaslatot tett, hogy az abolicionista (azaz a rabszolgaság eltörlését célzó) és a feminista mozgalmak mintájára ki kell vívni az állatok egyenlőségét. Ezzel szemben áll a mérsékelt vagy hagyományos állatvédelem, amely tájékoztatásra, oktatásra, jogszabályi változtatásokra, erőszakmentességre és önkéntes reformokra összpontosít.

Peter Singer *Állatfelszabadítás* (Singer 1975) című műve jelentős hatással bírt a radikális állatvédelemre, amely az állatok emberrel egyenértékű morális figyelembevételét sürgette. Kritizálta az antropocentrikus gondolkodást és elutasította a fajizmust (specizmust), amelyet a rasszizmushoz és a szexizmushoz hasonlított. Nekünk embereknek nincs erkölcsi alapunk arra, hogy az állatok fájdalmát kevésbé fontosnak tekintsük. Az ausztrál bioetikus az ipari állattartás és az állatkísérletek ellen is érvelt, illetve a vegetáriánus és vegán életmódot támogatta.

Tom Regan (Regan 1983) rámutatott, hogy az utilitarizmus ismert hibái az állatfelszabadítás terén is érvényesülnek, például az emberi és állati hasznosságok összehasonlításának nehézségei miatt. Ezért fogalmazta meg az állati jogok elméletét, amely az állatok jogait és érdekeit az emberi hasznosságtól függetlenül vizsgálta. Ezen nézet szerint az állatok nem pusztán eszközök az emberi célok eléréséhez, hanem saját jogokkal és érdekekkel bírnak, beleértve a szenvedéstől való mentességet és az élethez való jogot. A radikális állatvédelmen belül is szélsőségesnek számítanak az abolicionisták, akik ellenzik az állatok

tulajdonként való kezelését (Francione 2008). Ennek érdekében gyakran törvénytelen és erőszakos eszközökkel törekednek az állatok kiszabadítására. A figyelemfelkeltés céljából a radikális állatvédők gyakran közölnek olyan provokatív képeket és videókat, amelyek az állatokkal szembeni kegyetlen bánásmódra hívják fel a figyelmet. A radikális állatvédő mozgalmak tehát ellenzik az állatok tenyésztését, levágását és feldolgozását táplálkozási vagy egyéb célokra. Szintén ellenzik az állatkísérleteket is, függetlenül azok tudományos vagy orvosi céljaitól. Összességében elmondható, hogy a radikális állatvédők szinte minden esetben erkölcstelennek ítélik az állatoknak szándékosan okozott fájdalmat, ritka kivételekkel, mint például az emberi önvédelem. Az erkölcsi alapot nélkülöző szándékos fájdalomokozás pedig definíció szerint kegyetlenség (Barcsi 2023. 7). Tehát a radikális állatvédők kegyetlen viselkedésnek tekintik az állattartásra és levágására épülő hagyományos húsevést, illetve az orvosi céllal végzett állatkísérleteket. Amikor a radikális állatvédők a magasabb rendű állatokat erkölcsi szempontból emberként azonosítják, akkor nyilvánvalóan egy szélsőséges pozíciót foglalnak el. Ez a nézet a növekvő befolyásával párhuzamosan egyre több vitát vált ki a modern nyugati társadalmakban.

VIII. A radikális állatvédelem kritikája

Holmes Rolston III, neves környezetfilozófus és etikus az elsők között kritizálta a radikális állatvédelmet és azon belül az állati jogok elméletét. Az amerikai filozófus és teológus az „ökológiai etika atyja", aki összekapcsolta az ökológiai, filozófiai és teológiai perspektívákat. Munkássága azon az elgondoláson alapul, hogy a természet belső (intrinzikus) értékekkel rendelkezik, amely független az emberi hasznosságtól és érdektől. Ez egyrészt összhangban van a keresztény világnézettel, amely elismeri a teremtés értékét és szentségét, de összhangban van a földi természet panteista vagy holisztikus (földetika, Gaia-elmélet, mélyökológia) nézetével is. Rolston szerint az embernek, mint Isten (avagy a természet) különleges teremtményének, speciális felelőssége van a bioszféra megőrzésében. Az embernek etikus módon kell viszonyulnia a természeti világhoz, felismerve, hogy minden élőlénynek értéke és célja van a teremtés rendjében. Ugyanakkor az amerikai teológus vitatja, hogy az embernek az állatokkal szembeni kötelességét az állati jogok koncepciója alapozza meg, mivel az túlzottan antropocentrikus, individualista és nem összeegyeztethető az állatok természetes életmódjával (lásd erről Attfield 1989).

A ragadozó állatok, amikor elejtik és elfogyasztják a zsákmányállatot, akkor nemcsak önmagukat tartják fenn, hanem pozitív hatást gyakorolnak az evolúcióra és az ökoszisztémára. A ragadozás tehát létfontosságú az élő természet számára, ami egyben azt is jelenti, hogy a fájdalom és a szenvedés az állati létezés elkerülhetetlen része. „A vadonban nincsenek jogok, és a természet közömbös az egyes állatok jóléte iránt" (Rolston 1991). Az embernek el kell fogadnia a nem-emberi természet törvényeit és autonómiáját, illetve, hogy az élet része a fájdalom és a szenvedés. Az ember súlyos hibát követ el, ha a saját normáit követve megakadályozza a természet autonóm működését, ha a rosszul értelmezett humanizmus alapján beavatkozik az ökoszisztémák működésébe, pl. a zsákmányállatok mellett. Ezt a viselkedést Rolston elítéli és az emberi hübrisz és arrogancia tipikus példájának tekinti. Szerinte az állatjogi megközelítés - nem vitatva annak naiv jó szándékát - nem segíti, hanem gátolja a természetvédelmet (lásd erről Diehm 2012).

Rolston (Rolston 1989) az állatok jogait általánosságban cáfolja, érvelésének alapját a vad ökoszisztémák törvényszerűségei és összefüggései jelentik, amelyet egyfajta természetes állapotnak tekint. Mivel az állatok általában nem rendelkeznek jogokkal, ezért a háziállatok sem rendelkezhetnek jogokkal. Ugyanakkor Rolston nem tagadja, hogy a háziállatokkal szemben speciális erkölcsi kötelességeink lehetnek. Ezt más szerzők (Roger Scruton, Mary Midgley, Bernand Rollin) is hangsúlyozzák.

Mark Sagoff (Sagoff 1993) az *Állatfelszabadítás és környezetetika: rossz házasság, gyors válás* című tanulmányában természetvédelmi szempontból kritizálja a radikális állatvédelmet. A két irányzat között gyakori a konfliktus. Például a gyorsan szaporodó kecskék elpusztítják a terület flóráját, noha az esetenként ritka endemikus növényfajokat tartalmaz. A radikális állatvédők mindig az állatok és különösen a haszonállatok (szarvasmarha, baromfi, juh) jólétére összpontosítanak, függetlenül azoknak az ökoszisztémára gyakorolt hatásától. Tehát a radikális állatvédelem egyoldalúan individualisztikus megközelítése nincs összhangban a holisztikus szemléletű természetvédelemmel. A radikális állatvédelem esetenként nem segíti, hanem akadályozza a természetvédelmet.

David DeGrazia arra a problémára hívja fel a figyelmet, hogy nincs egyértelmű választóvonal a magasabb rendű érző és az alacsonyabb rendű nem-érző állatok között. „A gerinctelenek, bár az életformák hatalmas változatosságát mutatják, nem érző élőlények [...] habár teljes meggyőződéssel nem tudnánk megmondani, hol húzzuk meg a

választóvonalat az érző és nem érző állatok között." (DeGrazia 2004. 48.) Tehát még a radikális állatvédelem sem tudja megmondani, hogy hol húzódik a határ az erkölcsileg figyelembe veendő és figyelmen kívül hagyható állatok között.

Talán az egyik legfontosabb ellenérv az állatok és az emberek morális azonosításával szemben az, hogy az előbbiek nem tekinthetők erkölcsi alanyoknak (*moral agents*). Nem olyan lények, akik képesek erkölcsi döntéseket hozni és felelősséget vállalni ezekért a döntésekért. Az biztos, hogy az emberek erkölcsi alanyok. (Vita tárgyát képezi, hogy a cégek, szervezetek vagy államok értelmezhetők-e kollektív erkölcsi alanyként.) Az is biztos, hogy az állatok nem erkölcsi alanyok. Az állatokat az embereknek erkölcsi tárgyakként (*moral patients*) kell kezelni. Erkölcsi értelemben az állatok köztes lények, magasabb rendűek, mint a dolgok, de alacsonyabb státuszúak, mint az emberek.

A radikális állatvédelmi mozgalmakat természetesen praktikusabb szempontok alapján is kritizálják. Sok országban az állattenyésztés jelentős gazdasági ágazat, amely milliók megélhetését biztosítja. A hagyományos húsfogyasztása betiltása és az állattenyésztés megszüntetése munkahelyek elvesztéséhez és gazdasági válsághoz vezethet. Ezek a változások nemcsak gazdasági kárt okoznak, hanem megingatják azokat a vidéki közösségeket is, amelyek életformája szorosan kapcsolódik az állattenyésztéshez. A tradicionális húsfogyasztás korlátozása ellenállásba ütközhet azokban a vidéki közösségekben, ahol az állati eredetű élelmiszerek fontos részét képezik a kulturális identitásnak.

A növényi alapú étrendre történő áttérés egészségügyi kérdéseket is felvet: például mikrotápanyagok, a B12-vitamin és a vas elérhetőségét illetően. Szintén kérdéses, hogy egy kötelező vegetariánus étrend hogyan egyeztethető össze a biológiai értelemben mindenevő embernek a húsevéshez fűződő természeti jogával. Szintén kérdéseket vet fel, hogy a radikális állatvédők által alkalmazott erőszakos akciók (pl. a magántulajdon megsértése és más törvénytelen tevékenységek) hogyan egyeztethetők össze a demokratikus társadalom és jogállam alapelveivel.

Robert Nozick (Nozick 1974) nézeteire támaszkodva az állatok kezelésével kapcsolatban a következő szlogen született: „utilitarizmust az állatoknak, kantianizmust az embereknek". Tehát az emberi lények nem használhatók fel vagy nem áldozhatók fel mások javára; miközben az állatok felhasználhatók vagy feláldozhatók emberek vagy más állatok javára, feltéve, ha az ezzel együtt járó hasznosság meghaladja

az okozott károkat. A fentiek alapján azt mondhatjuk, hogy az állatokhoz való viszony esetében is az arany középút tekinthető helyesnek, amely a két rossz véglet között található, jelesül az állatokat a dolgokkal, illetve az emberekkel azonosító értelmezés között.

IX. Libatömés és tolltépés

A Négy Mancs (*Vier Pfoten*) Alapítvány egy nemzetközi állatvédelmi szervezet, amelyet 1988-ban alapítottak Ausztriában. Az Alapítványnak 15, többségében európai országban van tagszervezete. A magyarországi részleg 2005 őszén alakult meg, jelenleg viszont a Négy Mancs Alapítványnak már nincs magyar szervezete, mivel az 2021-ben megszűnt. „A Négy Mancs egy globális állatvédelmi szervezet, amely a közvetlen emberi befolyás alatt álló állatokra összpontosít; feltárja a szenvedést, megmenti a rászoruló állatokat és védelmet nyújt számukra." (Four Paws International, 2024.) A Négy Mancs Alapítvány céljaiban radikális, de módszereiben inkább mérsékelt állatvédelmi szervezetnek tekinthető. Az Alapítvány az állatok státuszának radikális átalakítására törekszik, mint például az állatok jogainak a törvényi elismerése, ugyanakkor e célok elérése érdekében nem alkalmaz erőszakot.

A Négy Mancs Alapítvány 2008-ban kampányt kezdett a libák kényszertömése és a tolltépése ellen, az állatok elviselhetetlen fájdalmára hivatkozva. A kampány célkeresztjében elsősorban a magyar gyakorlat állt. A Négy Mancs kampánya közvetlenül nem a magyar termelőkre, hanem a németországi áruházláncok felvásárlóira irányult. Ezeket a szereplőket sikerült meggyőzni arról, hogy ne vásároljanak hízott libamájat magyarországi termelőktől. Érdekes, hogy a kampány nemcsak a magyar libamájat érintette, hanem általában a „libás termékeket", például a libacombot is. Ennek hatására az ágazatban mintegy 5-7 milliárd forintos kár keletkezett.

Az Alapítvány adottnak vette, hogy a libák töméses hízlalása és tollszedése állatkínzásnak tekinthető (Kozák 2009). „Libák és kacsák millióinak kell szenvedni a hízott máj termelésért. A kényszertöméshez az állatok nyelőcsövébe belenyomnak egy adagolócsövet, majd a főleg kukoricából álló tápot egy tömő szerkezettel bejuttatják az állat gyomrába (sokszor hidraulikus rendszert alkalmaznak) – egy borzasztó procedúra." (Négy Mancs Honlapja 2008.)

Állatjóléti szempontból nyilvánvalóan az a legfontosabb kérdés, hogy a kényszertömés (és a tolltépés) tényleg szenvedést okoz-e az ál-

latoknak vagy sem? Ez egy empirikusan eldönthető kérdés, amit a magyar szakértők el is végeztek. A Szent István Egyetem Állatorvos-tudományi Kara, másrészt a Magyar Állatorvosi Kamara, harmadrészt pedig a francia INRA is végzett a témában biológiai vizsgálatokat. A boncoláson a szakértők mellett jelen voltak igazságügyi szakértők, újságírók és állatvédő civil szervezetek képviselői is, köztük a *Négy Mancs* is. A vizsgálatok eredményei rámutattak arra, hogy sem a kényszeretetéssel sem a tolltépéssel kapcsolatban nem beszélhetünk elviselhetetlen szenvedésről, illetve jól dokumentált egészségkárosodásról (Sótonyi – Lorászkó 2008). A vizsgálatok arra is rámutattak, hogy a víziszárnyasok anatómiai sajátosságainak köszönhetően nem éreznek rendkívüli stresszt vagy fájdalmat a hízlalásos tömés során. A megnövekedett májuk semmiféle szenvedést nem okoz az állatoknak és nem nevezhető kórosnak sem, valamint térfogatuk a tömés felhagyása után az eredeti méretére csökken vissza.

A liba könnyen megszokja, hogy a táplálék felvétele nem önkéntes. Ez azzal magyarázható, hogy más a szájszerkezete mint az embernek, mivel hiányzik a lágyszájpadlás. A nyelőcsőnél vékonyabb és rugalmas tömőcső semmilyen egészségkárosodást vagy akár csak elváltozást, sérülést sem okoz. A tömés tevékenysége nem vált ki félelmet az állatból; az állatok libasorban haladnak a tömést végző gondozó felé (Husvéth 1994). A tömött libák esetén szokták a libák máját *zsírmájnak* nevezni a magas zsírtartalma miatt. Azonban ez nem betegség, hanem a vadlibáktól örökölt sajátosság, ami a vándorló életmóddal áll kapcsolatban. A libák képesek a májukban raktározni a vándorláshoz szükséges nagyobb mennyiségű energiát (Győrffy et al. 2008).

A tolltépést az állatvédők a stressz és a sérülések miatt kifogásolják. A tolltépéssel kapcsolatban szintén félrevezető az antropomorf gondolkodás. Teljesen tévútra kerülünk, ha úgy gondoljuk, hogy a liba számára a tolltépés olyan, mintha az ember szőrét vagy haját tépnék. A libák ugyanis 7-8 hetente vedlenek. Ezért az állatok sérülése elkerülhető, ha a tépést a vedlési időszakban végzik, amikor az állatok egyébként is hullatják a tollukat. Természetesen a nagyüzemi libatartás, mint általában a nagyüzemekben folyó hústermelés nem jelent ideális életfeltételeket az állatok számára. Továbbá kialakulhatnak rossz gyakorlatok is, ahol az állatok szenvedhetnek. Ezeket a rossz gyakorlatokat nyilvánvalóan meg kell szüntetni.

A Négy Mancs Alapítványnak ez a hatásvadász kampánya – a jóindulatú értelmezés szerint – felületes volt, mert pusztán antropomorf analógiák alapján kegyetlenségségnek minősítette a magyarországi libatömést és tolltépést. Kevésbé jóindulatú értelmezés szerint a kampány valódi célja a magyar libatenyésztési ágazat gazdasági tönkretétele volt, ami a nyugat-európai versenytársak érdekeit szolgálta.

Ez a konkrét eset a következő általános kockázatra hívja fel a figyelmet: a mögöttes gazdasági célok más állatvédelmi kampányok és követelések esetében sem zárhatók ki teljesen. Például bizonyos radikális állatvédő csoportok kegyetlen gyakorlatnak tekintik a hagyományos állattartást. Ha sikerülne elérniük a tradicionális hústermelés részleges vagy teljes betiltását, akkor a tradicionális hús ára jelentősen emelkedne vagy akár teljesen eltűnne a piacról. Ennek következtében a hús iránti kereslet nagyobb valószínűséggel irányulna azokra a nagy társaságokra, amelyek laboratóriumi körülmények között gyártják a műhúst és a húspótló készítményeket. Miközben fontos elkerülni az állatokkal szembeni kegyetlenséget, az embernek a természetes táplálkozáshoz való jogát – beleértve az állattartás révén előállított hús fogyasztásának a jogát – is figyelembe kell venni. Ez a nézet összhangban áll a gyenge antropocentrizmussal.

Irodalom

Aquinói Szent Tamás 1274/2000. *Summa Theologiae*. Ford. Pater Lukács László, OP. Budapest, Szent István Társulat.

Attfield, Robin 1989. Book Review: Environmental Ethics: Duties to and Values of the Natural World. *Environmental Ethics*. 11/4. 363–368.

Barcsi Tamás 2013. *Embertelenség az együttérzés korában*. Budapest – Máriabesnyő, Attraktor – Bölcsészettudományi Kutatóközpont.

Bentham, Jeremy. 1789/1977. Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe. Ford. Fehér Ferenc. In Márkus György (szerk.) *Brit moralisták a XVIII. században*. Budapest, Gondolat. 680–774.

Carenzi, Corrado – Verga, Marina 2009. Animal welfare: review of the scientific concept and definition. *Italian Journal of Animal Science*. Vol. 8., Suppl. 1. 21–30.

DeGrazia, David 2004. *Az állatok jogai*. Ford. Rácz Zoltánné. Budapest, Magyar Világ Kiadó.

Descartes, René 1641/1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz Kiadó.

Diehm, Christian 2012. Unnaturally Cruel: Rolston on Animals, Ethics, and the Factory Farm. *Expositions*. 6/1. 29–40.

Duncan, Ian J. H. 1993. The science of animal well-being. *Animal Welfare Information Center Newsletter*. 4/1. 4–7.

Barcsi Tamás

A KEGYETLENSÉG MINT ELMÉLETI PROBLÉMA[91]

E kötet írásai valamiképpen párbeszédbe lépnek a 2023-ban megjelent *Embertelenség az együttérzés korában. Filozófiai vázlat a kegyetlenségről* című könyvemmel, illetve annak egy vagy több fejezetével. Vannak szerzők, akik szorosabban kapcsolódnak a könyvemhez, kritikai szempontból vizsgálnak bizonyos fogalmakat, állításokat, vagy saját értelmezésükkel kiegészítik azokat, más szerzők pedig egy-egy általam röviden felvetett témát bontanak ki alaposabban. Alábbiakban a kötet tanulmányaira reflektálok. Ezúton is szeretném megköszönni valamennyi kollégának, hogy részt vettek ebben a vállalkozásban, figyelmük igazán megtisztelő számomra. Mindegyik írásból tanultam, ahogy a könyvről eddig megjelent recenziók is sok fontos felvetést tartalmaznak (Váradi 2024; Németh 2024; Turbucz 2024), ezekkel részletesen itt ugyan nem foglalkozom, de olykor utalok rájuk.

I.

Olay Csaba tanulmányában kritikai vizsgálatnak veti alá koncepcióm némely elemét. Valamennyi meglátása átgondolásra érdemes, de ezen a helyen csupán a főbb gondolatokra tudok reagálni. Olay rámutat, hogy a kegyetlenség általam adott meghatározásában[92] használt „szükséges", „menthető", „elfogadható" jelzők cél- és értékelésfüggők. Ez valóban így van, hangsúlyozom is, hogy civilizációként, kultúránként, társadalmanként eltérő lehet, hogy egy szenvedésokozást miképpen minősítenek (Barcsi 2023. 89), példákat is hozok ezekre az eltérésekre (lásd pl. Barcsi 2023. 23–24). A 6. fejezet elején

[91] A tanulmány az MTA Lendület Értékek és Tudomány Kutatócsoport támogatásával készült.

[92] „A kegyetlenség értelmezésemben a világ alakítása során egyéni cselekvésként megvalósított, vagy egy rend mechanizmusaiból adódó szükségtelen és nem menthető, tehát elfogadhatatlan szenvedésokozás, továbbá az egyént vagy a vele kapcsolatban álló másokat érő, illetve egy rend működésmódjából következő, kisebb vagy nagyobb erőfeszítéssel, olykor már megfelelő odafigyeléssel is kiküszöbölhető, mérsékelhető szenvedés eltűrése." (Barcsi 2023.7–8.)

jelzem, hogy e fejezetben napjaink atlanti civilizációjában általánosan érvényesnek tartott morális alapelvekre építve saját értelmezést adok az erőszak és a kegyetlenség összefüggéseiről (Barcsi 2023. 99), illetve kiemelem a vitás kérdéseket, hiszen az atlanti civilizáción belül, illetve egy ahhoz tartozó társadalmon belül is lehetnek viták bizonyos szenvedésokozások kegyetlenségéről. Olay szerint, ha az életformákba beépülő, bizonyos szintű kegyetlenség elkerülhetetlen, akkor ez relativizálja a rá vonatkozó morális fenntartást. Könyvemben nem írok elkerülhetetlen kegyetlenségről, de még csak elkerülhetetlen szenvedésokozásról[93] sem, csupán menthető szenvedésokozásról, ami nem minősíthető kegyetlenségnek. Az általam használt értelemben a kegyetlenség mindig elkerülhető.

Ha a kegyetlenség lényegi jellemzője a morális elfogadhatatlanság – mutat rá Olay –, akkor nem tudjuk egymástól elhatárolni az erőszakot és a kegyetlenséget, hiszen az erőszak alapértelmezésben szintén erkölcstelen. Az államot legitim erőszakmonopóliumként leíró Max Weber alapján állítja Olay, hogy az erőszak alapesetben illegitim. Egyrészt az utóbbi megállapítás értelemszerűen csak az államilag szervezett társadalmakra vonatkozik, de nem valamennyire, mert az állami erőszakmonopólium megléte nem minden államra (volt) jellemző (erre Weber is utal). Az, hogy az állami erőszakmonopólium fennállásakor az erőszak alapesetben az állam szempontjából illegitim, nem jelent feltétlenül egyúttal erkölcstelenséget is, gondoljunk például egy embertelen diktatúra elleni forradalmi erőszakra. Továbbá az atlanti modernitásra éppen az jellemző – mutat rá Jan Philipp Reemtsma is – hogy az állam által legitimnek tartott (tehát kívánatos vagy eltűrt) erőszak egyre nagyobb részét minősítik a nyugati társadalmakban elfogadhatatlannak, azaz kegyetlennek (vö. Reemtsma 296.). Majd a 20. században relegitimációs retorikák segítségével magyarázzák meg a kegyetlenségeket elkövető államok ideológusai, hogy az általánosan erkölcsileg elfogadhatatlannak tartott erőszakformák mégis miért tűrhetők el, vagy akár miért kívánatosak (vö. Reemtsma, illetve Barcsi 44–60). Az erőszak értelmezésemben lehet morálisan

[93] Az elkerülhetetlen szenvedés kifejezés egyszer előfordul, de az alábbi szövegkörnyezetben: „Ha a természet kegyetlenségét emlegetjük, akkor valójában arra utalunk, hogy a természet működése nincsen tekintettel az emberre, az emberi élet (az ember embernek okozott kegyetlenségétől függetlenül is) elkerülhetetlen szenvedéssel jár. Az ember azonban képes arra, hogy mérsékelje vagy megszüntesse ezeket a szenvedéseket (védekezés a természet kihívásaival szemben, küzdelem a betegségek ellen, de a természet „megszelídítése", vagy inkább pusztítása új, az emberi életfeltételeket veszélyeztető jelenségeket eredményezett), ha máshogy nem, végső eszközként a halál önkéntes választásával tudjuk megszüntetni" (Barcsi 2023. 131).

elfogadható és elfogadhatatlan szenvedésokozás, az előbbi esetben nem kegyetlen, az utóbbiban kegyetlen erőszakról kell beszélnünk. Az erőszak mindig morális igazolásra szorul. Az erőszakot nem minősítjük kegyetlennek, amikor az erőszak által okozott szenvedést szükségszerűnek találjuk (civilizációnkban ennek találjuk manapság pl. a támadóval szembeni, akár komoly sérülést okozó védekezést egy jogtalan támadás esetén, vagy a hatósági erőszakot egy bűnöző elfogásakor), vagy ugyan nem találjuk szükségszerűnek, de fennáll valamilyen erkölcsileg elfogadható mentőkörülmény. Az erőszak e szerint sosem jó, kívánatos, de bizonyos esetekben mégis morálisan elfogadhatónak nyilváníthatjuk, és eltűrhetjük. Ilyenkor nincs szó kegyetlenségről.

A kegyetlenség fogalmával kapcsolatban először olyan javaslatot fogalmaz meg Olay, amely jelentősen kitágítja az általam javasolt kegyetlenség-értelmezést, majd pedig a meghatározásom szűkítése mellett érvel. Ha a kegyetlenség lényegét pusztán abban látjuk, hogy egy érző lény fájdalmának a negligálása történik, akkor jelentősen kitágítjuk a fogalmat, hiszen minden olyan esetben, amikor egy érző lény fájdalmát negligálja valaki, sőt, valami, kegyetlenségről kellene beszélnünk. Ebben az értelemben kegyetlen a zebrát elejtő oroszlán, de az érző lények fájdalmát negligáló természeti folyamatok is kegyetlennek minősíthetők, ahogy a szenvedést eltűrő Istent is nevezhetjük annak. Mindezek ugyanúgy kegyetlenek, mint az a felnőtt ember, aki figyelembe vehetné a másik érző lény sérülékenységét, de mégsem teszi és szenvedést okoz neki. Elméletemben a fogalom ilyen parttalan használatának elkerülése miatt javasoltam, hogy a kegyetlenséget morálisan elfogadhatatlan szenvedésokozásként értsük: e szerint csak az ember kegyetlen, de a kegyetlenség áldozata bármely szenvedésre képes lény lehet.

A kegyetlenséget fokozati jelenségként is felfoghatjuk – írja Olay – mint embertelen, túlzott erőszakfenyegetést vagy erőszakhasználatot. Ez szűkíti az én meghatározásomat, hiszen ebbe nem tartozik bele az erőszak nélkül megvalósított elfogadhatatlan szenvedésokozás, továbbá a kiküszöbölhető szenvedés eltűrése sem. Olay úgy véli, hogy ha nincs szó erőszakfenyegetésről vagy erőszakhasználatról, kegyetlenségről sem lehet szó. Az üdvözlés szándékos elmulasztásáról, mint erőszak nélküli kegyetlenségről általam írtak kapcsán megjegyzi Olay, helyzetfüggő, hogy ezt kegyetlennek minősítjük-e (pl. fontos-e nekem az illető, aki nem fogadja a köszönésemet), továbbá, ha valaki egy másik embert egyértelműen meg akar sérteni a köszönés elmulasztásával, és azzal valóban szenvedést okoz neki, jelen van az erőszak, még-

hozzá a szimbolikus erőszak. Mindezeket nem vitatom, elfogadom, hogy a köszönés elmulasztásának jelzett esetében valóban beszélnünk kell erőszakról, ugyanakkor a köszönés elmulasztása a felszínesség kegyetlenségével is kapcsolatba hozható, az ide sorolt esetekben viszont nincs szó erőszakról, a kegyetlenség abból fakad, hogy nem vagyunk tekintettel kellőképp a másikra: a „köszönés elmulasztója úgy véli, hogy a másik úgysem vette észre, vagy már nem is emlékszik rá, esetleg azt várja, hogy előbb őt üdvözöljék" (Barcsi 2023. 223). A köszönés elmulasztásának ezen esetén kívül persze egyéb módokon is okozhatunk erőszak nélkül másoknak elfogadhatatlan szenvedést (pl. itt említhetők az emberek anyagi megkárosításának esetei). Olay kegyetlenség-meghatározása alapján, ahogy már utaltunk rá, a kiküszöbölhető szenvedés eltűrését sem tekinthetjük kegyetlenségnek, viszont Olay nem indokolja meg, hogy ez miért nem kegyetlenség. A fokozatosság figyelembevételének a koncepciómban is megvan a jelentősége: az erőszak alkalmazását valóban bizonyos mértékig elfogadhatónak tarthatjuk, azt követően viszont már megállapíthatjuk a kegyetlenséget (pl. a túlzásba vitt hatósági erőszak esetében); továbbá írok arról, hogy a kegyetlenség is különböző fokú lehet az érzéketlenségtől a felfoghatatlan kegyetlenségig (Barcsi 2023. 121–122). A kegyetlenséget azonban nem lehet teljes mértékben fokozati jelenségnek tekinteni, mivel vannak helyezetek, amikor a legkisebb mértékű erőszakalkalmazást is kegyetlennek minősítjük. Ilyen a szexuális erőszak alkalmazása gyermekekkel szemben, illetve az elmúlt években a Me Too Mozgalom hatására lezajlott morális változások azt eredményezték, hogy már a legenyhébb szexuális erőszakot is elfogadhatatlannak tartjuk felnőttek között (de vita van bizonyos viselkedésmódok esetében, hogy azokat szexuális erőszaknak kell-e minősíteni, a Me Too ellentmondásairól röviden: Barcsi 2023. 232–233). Ugyanígy, ma már elfogadhatatlannak minősítjük a gyermekek sérelmére elkövetett legcsekélyebb tanári vagy edzői erőszakot is (a szülői erőszak esetében is egyre inkább ez a helyzet, de vannak még viták erről, lásd: Barcsi 2023. 108).

Bene Adrián írásában a hétköznapi kegyetlenség kérdéseit tárgyalja, és kritikai szempontból közelít a modern észetikai koncepciókhoz, könyvem kantiánus morálfelfogását is egyoldalúnak tartja. Bene a velünk született erkölcsi érzékről, illetve az ember mint alapvetően jóakaratú lény természetéből adódó együttműködési késztetésről értekező 18. századi brit morálfilozófusokra hivatkozik és kiemeli Joseph Butler azon nézetét, miszerint nem létezik az erkölcsi rossz (az igazságosság, az elnyomás stb.) szeretete, a külső javak iránti mohó vágyak, a kormányozhatatlan szenvedélyek miatt cselekszenek az emberek mások kárára. Bene problematikusnak tartja, hogy a felvilágosodás szellemi örökségében a társadalmiság, a társiasság, a szolidaritás háttérbe szorult a racionális egyén autonómiájának eszményével szemben, amiben nagy szerepe van a szabadversenyes kapitalizmus terjedésének, a homo oeconomicus emberképének. Bene neurobiológiai és szociálpszichológiai kutatásokra támaszkodva amellett érvel, hogy az ember alapvető jellemzője az együttműködésre, a kapcsolódásra törekvés, továbbá szociológiai felmérésekkel bizonyítja, hogy a túlzott önközpontúság és a versengés a jó élet lehetőségét korlátozó társadalmi patológiának tekinthetők, mivel ezek rombolják a társadalmi kohéziót, a szolidaritást, a társadalmi bizalom alacsony szintjéhez vezetnek, és megágyaznak a hétköznapi kegyetlenségeknek.

A közösségiség, az interszubjektivitás szempontjai fontos szerepet töltenek be Hegel gondolkodásában, Bene nem véletlenül támaszkodik Axel Honneth-nek a fiatal Hegel belátásaira építő elismeréselméletére a hétköznapi kegyetlenség vizsgálatakor. Ugyanakkor túlzott racionalitása miatt kritizálja is e koncepciót Bene, de még inkább az apeli-habermasi diskurzusetikát. Érdemes hangsúlyozni, hogy mindkét elméletre hatott a kanti és a hegeli erkölcsfelfogás is: Honneth hegeli alapú, de a kanti morálfilozófiára is építő elméletet fejt ki, a diskurzusetika pedig egy alapvetően kantiánus erkölcselméletnek tekinthető, amely figyelembe veszi a hegeli belátásokat. Bene rámutat, hogy Honneth ugyan elégtelennek tartja azokat a kritikai elméleteket (nyilvánvalóan ide sorhalhatjuk Habermas kommunikatív cselekvéselméletét, illetve diskurzusetikáját) amelyeknél a kooperáció csakis a racionális belátásból adódhat, de Honneth sem látja, hogy a mindennapi tapasztalat affektív, proszociális elemeinek nagyobb jelentősége van a jó élet lehetőségének biztosítása szempontjából, mint a racionalitásnak. Álláspontom szerint túl szigorú ez a kritika, hiszen Honneth elismeréselméletében a hétköznapi affektív tapasztalatoknak nagy jelentősége van legalább két vonatkozásban. Egyrészt az elismerésért vívott harcok a megvetés tapasztalataival együtt járó affektív feszültségben gyökereznek. Másrészt a szeretet/gondoskodás elismerési formájának megfelelő megvalósulása eredményezi az egyén önbizalmát, amelynek megléte alkotja az önmegvalósítás minden fajtájának elementáris előfeltételét, ugyanakkor a szeretettel összefonódó célok és vágyak nem általánosíthatók úgy, hogy nyilvános érdekké is válhatnának (Honneth 2013. 157, 170). Tehát minden jelentősége ellenére a szeretet/gondoskodás elismerési sérülésének vagyunk leginkább kiszolgáltatva.

Bene szerint a Honneth által a három elismerési forma hiányaként leírt megvetési formák a hétköznapi kegyetlenségekre utalnak. Bene megközelítőleg úgy érti a fogalmat, ahogy az a könyvemben is szerepel. A hétköznapi kegyetlenség változataiként a hétköznapi inhumanizációt (amin elsősorban az uralkodó gazdasági és politikai rend működésmódjaiból következő elidegenedést, önelidegenedést, kizsákmányolást, önkizsákmányolást, illetve a „felesleges" emberek „termelését" értem), a szenvedésről elfordított tekintet kegyetlenségét, a hétköznapi idegengyűlöletet, a felszínesség kegyetlenségét, a hétköznapi szadizmust és a hétköznapi ragadozó erőszakot azonosítottam. Bene szerint a hétköznapi kegyetlenség körébe a másik emberi méltóságának jellemzően nyílt fizikai erőszak vagy erőszakkal való fenyegetés nélküli megsértésének esetei tartoznak, a kizsákmányolás, az eltárgyaiasítás, a lenézés, a kiközösítés. Bene nem tekinti kegyetlenségnek a könyvemben a felszínesség kegyetlenségéhez sorolt jelenségeket,[94] illetve rámutat, hogy a szadizmusnak és a ragadozó erőszaknak a hétköznapi kegyetlenségről szó fejezetben említett esetei inkább rokoníthatóak a fizikai erőszak által közvetített kegyetlenséggel, vagy kifejezetten nyílt, fizikai erőszakkal járnak. Bene utóbbi megállapítását elfogadom, bár a könyvben utalok arra, hogy a vonatkozó részfejezetben „a durva erőszakkal járó, de sokszor leplezett kegyetlenségek" kerülnek elő, amelyek hétköznapiságát tehát az adta/adja, hogy sokszor az áldozatok sem léptek/lépnek fel e magatartásmódok ellen (továbbá a szadizmus durvább eseteit könyvem egy korábbi részében tárgyalom). Bene ugyanakkor ellentmondásba keveredik akkor, amikor tanulmányának Honneth elméletével foglalkozó fejezetében a megerőszakolást (mint az első elismerési forma durva megsértését), illetve a második elismerési formához kapcsolódóan a jogoktól való megfosztást is a hétköznapi kegyetlenségekkel összefüggésben értelmezi. Továbbá az elismeréselméletből az is következik, hogy nem csak az emberi méltóság megsértése lehet kegyetlen, hanem a szeretet/gondoskodás megtagadása, illetve a másik életmódja, tevékenysége értékességének megkérdőjelezése is. Az utóbbi elismerési sérüléssel kapcsolatban Bene jelzi, hogy nem az emberi méltóság megsértéséről van szó, de nem reflektál arra, hogy akkor ez miként kapcsolódhat a hétköznapi kegyetlenség általa használt meghatározásához. Az emberi méltóság fogalma, illetve a hétköznapi kegyetlenség kérdése felől vizsgálva Honneth elméletét, némi zavart okozhat, hogy Honneth az első elismerési forma megsértésén nem csak a gondoskodás elmulasztását érti, hanem a legdurvább, testi integritás ellen irányuló kegyetlen cselekedeteket is ide sorolja. Könyvemben ugyan csak röviden kerül szóba a honneth-i elismeréselmélet, de más írásaimban kissé részletesebben foglalkoztam vele (pl. Barcsi 2013), illetve egy 2024-es cikkemben elismeréselméleti keretben értelmeztem a kegyetlenséget (Barcsi 2024a), és némileg módosítottam Honneth koncepcióját. Az első elismerési forma megsértésén kifejezetten a szeretet/gondoskodás hiányát, megvonását értettem, a második forma sérelmét pedig a személy emberi méltóságának figyelmen kívül hagyásaként, az ember eszközként való használataként fogtam fel, így a gyilkosság, a fizikai bántalmazás, a kínzás, a megerőszakolás eseteit is ide soroltam. A harmadik forma megsértését Honneth-hez hasonlóan az individuális vagy kollektív életforma, illetve az egyéni képességek elismerésének hiányaként ragadtam meg (Barcsi 2024a). Az első és a harmadik megvetési formához nyilvánvalóan kapcsolható a hétköznapi kegyetlenség fogalma, amennyiben azt durva, nyílt fizikai erőszak nélküli kegyetlenségnek tekintjük. A második megvetési forma esetében az emberi méltóság sérelmének fizikai erőszak nélküli változatai sorolhatók a hétköznapi kegyetlenség Bene által is javasolt kategóriájába.

Nyilvánvaló, hogy az önközpontúság és a versengés helyett az együttműködés és a közösségiség erősítése, a másik célként és nem eszközként kezelése a hétköznapokban, a különböző életformák elfogadása, a kirekesztettek iránti szolidaritás csökkenthetik a civilizált rend hétköznapi kegyetlenségeit. Azonban a globális (digitális) kapitalizmus számos jelensége, többek között a versenyben elért individuális siker felmagasztalása, az online pszeudo-közösségek terjedése, az elmagányosodás és a függőségek növekedése éppen nem ebbe az irányba hat, a „látványos identitáspolitikai küzdelmek pedig elterelik a figyelmet a társadalom strukturális problémáiról, a magukért kollektív módon kiállni nem tudó szegény, kiszolgáltatott, kizsákmányolt emberek helyzetéről" (Barcsi 2024a. 794). Az elismeréselmélet figyelembe vesz ugyan közösségi szempontokat, de egyetértek Benével abban, hogy szükség van az elismerés és a közösségiség összefüggéseinek mélyebb megértésére. Elengedhetetlen a jó élet megvaló-

[94] Turbucz Péter megjegyzi, hogy „az emberek viszonylag kis százaléka hiperérzékeny, ezért bizonyos kegyetlenségtípusokat – mint a másikon átnézés – a legtöbben nem tudatosan művelik" (Turbucz 2024.127). A felszínesség kegyetlenségének legtöbb esete valóban a nem tudatos kegyetlenségek körébe tartozik, itt arról van szó, hogy ha figyelmesebbek lennénk, túlérzékenység nélkül is képesek lennénk felismerni, hogy szenvedést okozunk valakinek: „egyáltalán nem, vagy tévesen érzékeljük a másik érzéseit, azt, hogy mit vár tőlünk, nem vesszük észre az élettörténetéből, adott helyzetéből adódó egyedi sajátosságokat, ebből következően nem megfelelően bánunk vele" (Barcsi 2023. 221).

sításához, hogy olyan közösségekhez tartozzunk, amelyekben jelen van a kölcsönös szeretet, tisztelet és megbecsülés. Az autonomista mozgalomhoz kapcsolódó közösségek ezekre törekszenek, és remélik, hogy tevékenységükkel a társadalmi-gazdasági rend megváltozására is tudnak hatni (vö. Kiss 2021). Igaza van Benének abban, hogy a kantiánus, racionális morálfilozófiai belátás kiegészítésre szorul, az affektív tényezők szerepét magam is hangsúlyoztam már (lásd pl. Barcsi 2014). A racionális morális (a mindenkitől elvárt normákat tisztázó) és etikai (a jól életről szóló) diskurzusok ugyanakkor álláspontom szerint nem mellőzhetők, szükség van ezekre például akkor, amikor bizonytalanná válik, hogy adott esetben az emberi méltóság sérelméről van-e szó, illetve, ha igen, mi következik ebből, vagy amikor nem egyértelmű például – az elismerés kérdésénél maradva –, hogy mit jelent jól gondoskodni arról, akit szeretünk, vagy mit is jelent a szolidaritás.

Nemes László dolgozata erényetikai szempontból közelít a kegyetlenség problémájához, illetve kitér néhány, e megközelítéssel szemben felvethető kritikára is. Az erényetika – legalábbis annak antik és keresztény változata – alapján a kegyetlenséget mint a kegyesség hiányát írhatjuk le. A kegyesség erényének megléte a többi erényhez hasonlóan a jó élet eléréséhez segíti hozzá az embert. Ebben az értelemben a kegyesség és a kegyetlenség elsősorban nem az egyes cselekedetekre vonatkozik, hanem ember erkölcsi kvalitását jelenti. Nemes kiemeli, hogy a kegyesség erénye mindig valamilyen aszimmetrikus viszonyhoz kapcsolódóan kap szerepet, amikor az egyik fél uralmi, a másik pedig kiszolgáltatott helyzetben van. Az egyik ember ad valamit a másiknak, amire szüksége van, de nem járna neki. A kegyesség erénye ezért rokonítható a nagylelkűség és az igazságosság (pontosabban a méltányosság) erényével. A kegyesség erényével bíró ember képes arra, hogy felülemelkedjen az előírásokon, azon, amit racionálisan tennie kellene, nem úgy bánik a másik emberrel, ahogy az megérdemelné. A kegyesség hiányával jellemezhető, tehát kegyetlen ember a formális keretek és előírások rabja, ami pedig embertelen döntéseket eredményezhet (az embertelen itt a másik ember sajátos helyzetének, szükségletének figyelmen kívül hagyását jelenti). A kegyetlenség általam adott fogalmánál jóval szűkebb a kegyesség hiányaként, és így jellemgyengeségként értett kegyetlenség (eleve csak az egyes ember lehet ilyen értelemben kegyetlen, egy rend nem), de a hétköznapi kegyetlenség számos változata valóban abból adódik, hogy sokan túlságosan ragaszkodnak a szabályokhoz, elvárásokhoz, és nem tudnak felülemelkedni azon, amit tenni „kell". A bürokratikus kegyetlenség egyik oka lehet ez, de olykor a bürokrata döntése során ügyfele azon egyéni sajátosságait is negligálja, amelyeket mindenféle kegy, méltányosság gyakorlása nélkül is figyelembe kellene vennie (lásd erről: Barcsi 2023. 216). Ha pszichológiai szempontból közelítünk a kérdéshez, akkor azt mondhatjuk, hogy a kegyes embernek szüksége van empátiára – az együttérző aggodalomként felfogott empátiára (lásd erről: Pinker 2018. 638–656) –, amelyet elősegít a másik nézőpontjának átvétele. Nemes a szadizmust is a kegyesség hiányaként felfogott kegyetlenséghez kapcsolja, ami problematikus, hiszen, ha a szadista tettek kiszámítottan, gépiesen is valósulnak meg, akkor sem arról van szó, hogy a szadista mereven ragaszkodik a szabályokhoz egy hatalmi helyzetben és ezzel megfoszt valakit attól, amire szüksége van, de nem járna neki. A mások szenvedésében élvezetet találó szadista olyasmitől fosztja meg áldozatát, ami minden kétséget kizáróan jár neki, ez lehet a pozitív önértékelése, a testi önrendelkezése, a szabadsága, vagy akár az élete is.

Nemes az erényetikai alapon felfogott kegyetlenség három problémájáról ír: erkölcsi viselkedésünket, döntéseinket a környezeti tényezők meghatározó módon befolyásolják (kegyetlenségeket lehet elkövetni pusztán a tekintélynek vagy egy csoport nyomásának engedelmeskedve); a technológia fejlődése (messze hordó fegyverek stb.) miatt fizikailag és érzelmileg is egyre távolabb kerülünk cselekedeteink következményeitől; továbbá a kulturális változásoknak köszönhetően időről időre újraértelmeződik, hogy mi minősül kegyetlenségnek. Ezen problémák áttekintése során felhozott példák többsége nem a kegyesség hiányaként felfogott kegyetlenségre vonatkozik, Nemes – bár erre nem reflektál – a kegyetlenség ennél tágabb fogalmát használja. Ennek egy vonatkozását kiemelve: a környezeti tényezők a kegyesség erényének gyakorlását is befolyásolják, de Nemes a Milgram-kísérletet említi, Milgram pedig nem azt vizsgálta, hogy az emberek a tekintélynek engedelmeskedve vajon hoznak-e kegyes döntéseket, hanem azt, hogy képesek lennének-e megölni valakit áramütéssel, ha egy pszichológus erre kéri őket. Az eredmény közismert. A gonosz banalitása Eichmann és a hozzá hasonlók esetében nem a nagylelkűséggel rokonítható kegyesség hiányát jelenti, hanem a legborzasztóbb embertelenségek banális okokra visszavezethető megvalósítását, hiszen a mereven szabálykövető, alkalmazkodó bürokratából a kegyetlenség rendjében ártatlan emberek halálában vétkes gonosztevők válhatnak.

Egyetértek Nemes Lászlóval abban, hogy számos kérdést vetnek fel az addig széleskörűen elfogadott, eltűrt viselkedésmódokat ke-

gyetlennek nyilvánító morális változások. Az idősebb generációk, ha az erkölcsi változás gyorsan történik, nem is feltétlenül értik vagy helyeslik az új normákat, illetve nem akarnak azzal szembesülni, hogy az épp aktuális mérce szerint az általuk hétköznapinak tekintett valamely korábbi tevékenységük kegyetlen volt. A másként szocializálódott emberek utólagos megbélyegzése, elítélése a kegyetlenségeket eredményező kegyetlenség elleni harc tipikus esete.

Balogh László Levente a kínzásról mint a kegyetlenség sajátos, par excellence megnyilvánulásáról ír tanulmányában. Balogh egy rövid történeti áttekintés után a téma klasszikusának számító Jean Améry szövegéből kiindulva járja körül, hogy mit jelent kínzónak és megkínzottnak lenni, végül a kínzást performatív eseményként elemzi. Az írásban az állam által elfogadott, tehát kifejezetten megengedett, vagy állami célok érdekében eltűrt kínzásról esik szó, a pusztán a kínzás élvezete vagy más ok miatt megvalósított, az állam által nem engedélyezett kínzással Balogh nem foglalkozik.[95]

A büntetőeljárás során a kínzás elfogadott volt a középkorban és az újkorban is egészen a 18. századig a beismerés kicsikarásának eszközeként, mivel a tettes beismerését tekintették a bizonyítékok királynőjének (legalábbis a 12. századtól, a középkor korábbi időszakaiban a kínzásnak nem volt ilyen szerepe, a görögöknél és a rómaiaknál a vád és a tanúvallomás felülvizsgálatának eszközeként alkalmazták a kínzást). A 18. század végéig a halálbüntetés végrehajtásában is szerepe volt a kínzásnak, a kínhalál – mutat rá Balogh Foucault nyomán – az állami szuverenitást, az uralkodó hatalmát demonstrálta, de célja volt az elrettentés is. A kínhalál mindig performatív esemény, a közönség jelenléte elengedhetetlen (Balogh kifejezetten nem utal rá, de a büntetőeljárásban alkalmazott kínzás esetében nyilván ez nem volt jellemző). Nyugaton a 19. század elejétől a büntetőeljárásban általában már nem lehet jogszerűen kínzást alkalmazni, a halálbüntetés visszaszorul, a szabadságvesztés büntetés válik a legfontosabb büntetéssé. A totális diktatúrákban persze újra jelentősége lesz a kínzásnak. Balogh rámutat, hogy a totális államokban, de a mai jogállamokban is – amelyekben

[95] Az állam jóváhagyásával, instrumentális okból, pl. vallomás kicsikarása, vagy éppen a fogoly megtörése miatt kínzó ember persze élvezheti is a kínzást. A nem állami célok miatti kínzást gyakran a kínzás élvezete motiválja, de nyilvánvalóan ennek is lehetnek instrumentális okai, még az is lehet, hogy maga a cél morálisan nem kifogásolható (az eszköz annál inkább). Egy ilyen esetet dolgoz fel Denis Villeneuve *Prisoners* című filmje (2013), amelyben eltűnik két kislány, és az egyik apa megkínozza a feltételezett tettest, hogy információhoz jusson a lányok holléttét illetően.

ugyan tiltott a kínzás, de szükséghelyzetre hivatkozva olykor mégis alkalmazzák azt – a kínzás elsősorban nem instrumentális jellegű, a kínzók nem valamilyen információt akarnak megszerezni a legtöbb esetben, hanem a kínzás öncéllá válik, a kínzás értelme magában a kínzásban van. Balogh ugyanakkor nyilvánvalóvá teszi azt is, hogy a 20. században és napjainkban a kínzás középpontjában a megkínzott megtörése áll. Nézetem szerint itt nem öncélú, autotelikus kegyetlenségről kell beszélnünk, hanem instrumentális kegyetlenségről, hiszen az így felfogott kínzásnak is van célja, méghozzá az, hogy megtörjék a megkínzottat, és ne akarjon fellépni ezután a kínzók által képviselt renddel szemben (persze, egy állami célok miatt megvalósított kínzás is átcsaphat autotelikus kegyetlenségbe, lásd Zoltán 2016).

Balogh behatóan vizsgálja a kínzó és a megkínzott abszolút aszimmetrikus viszonyát, amelyben a kínzó élet és halál ura, bár feltételezzük (az államhoz kapcsolható kínzás esetében legalábbis), hogy valaki a kínzó felett is áll. A kínzó határétlépő cselekedeteivel radikálisan megsérti a megkínzott vonatkozásában az emberi méltóság tiszteletének elvét, lerombolja személyiségének integritását. Mindezt nem feltétlenül csak a legdurvább fizikai kínok okozásával lehet elérni, hiszen az is az ember megtöréséhez vezethet, ha olyasmire kényszerítik, ami nem egyeztethető össze azzal, amit önmagáról gondol, ami szégyent vált ki belőle. A nyilasok olykor megparancsolták a foglyaiknak, hogy előttük folytassanak egymással szexuális tevékenységet, itt persze a fizikai kínzásnak is megvolt a szerepe, mert közben gyakran verték őket (lásd Zoltán 2016). Előfordul, hogy a kínzók arra kényszerítik foglyukat, hogy azt tegye, amit kifejezetten elfogadhatatlannak tart, például fogolytársai megverésére, megkínzására, megölésére utasítják. Ekkor, ha megteszi, amit parancsolnak neki, a megkínzott is határátlépővé válik. Eszünkbe juthat Sánta Ferenc *Az ötödik pecsét* című regényének civilruhás, bölcselkedő nyilasa (akit a filmváltozatban Latinovits Zoltán játszott):

> – Lázadni, tiltakozni, protestálni, ellenére tenni... – csak az képes, aki becsülheti önmagát! Úgy is mondhatnám: aki megbízhat önmagában! Még úgy is: aki tisztelheti önmagát! Mi következik ebből? Kiengedne innen embereket, akik gyűlölnek bennünket, félnek tőlünk – és becsülik önmagukat? Számíthatnak önmagukra, ha úgy tetszik? Elkövetne ilyen hibát? Amíg önérzetüknek valamelyes nyoma akad bennük, amíg az

önbecsülésnek a szikrája él – addig kevés a rettegés, és kevés a félelem! Addig hiába veri a szívükbe, a lelkük közepébe, a csontjukba, a koponyáik tekervényeibe a félelmet!
[...].
– Meg kell utáltatni önmagukat önmaguk előtt! Amíg ezt nem tette meg, addig semmit sem végzett! Semmit az égvilágon! Utálniuk kell önmagukat és megvetni... Akkor kész a munka! (Sánta 2023. 252.)

A civilruhás nyilas ezt úgy akarja elérni, hogy foglyait egy fizikailag megkínzott, haldokló ellenálló megütésére kényszeríti: aki kétszer pofon üti az egykori vasöntő munkást, szabadon távozhat. A fizikai és a pszichikai kínzás mesterinek gondolt ötvözetéről van tehát szó: a megvert foglyok egy hősies ellenálló megütése után úgy érezhetik, hogy a nyilasok cinkosaivá váltak, a hátracsavart karokkal fellógatott (a filmben: a szenvedő Krisztusra emlékeztető pózban kikötözött, Fábri 1976) embernek pedig élete utolsó óráiban a fizikai kínok mellett fogolytársai megalázkodása okozhat fájdalmat. A határátlépésre kényszerített megkínzott ember nem csak a világba vetett bizalmát veszti el, amit Balogh is jelez Améry nyomán, hanem az önmagába vetett hitét is. Ez akkor is megtörténhet, ha nincs szó az előbbiek értelmében vett határátlépésről, de a kínzások következtében a megkínzott összeomlik, amit utólag szégyell, hiszen nem az elvárásoknak megfelelően cselekedett, nem tűrte hősiesen a kínzást. Egyébként Sánta regénye a hősiesség Balogh által is említett elvárását erősíti meg: a foglyok nem akarnak hősök lenni, de végül mégsem tudják átlépni a morális határt, nem képesek megütni a szenvedő embert, Gyurica kivételével, aki ennek ellenére hős marad, hiszen nyomós morális oka van a civil nyilas parancsának teljesítésére (gyermekeket ment, halála esetén a gyermekek is veszélybe kerülnének).

Egy megjegyzés: Balogh László Levente azt írja, hogy a kegyetlenséget morálisan elfogadhatatlan szándékos szenvedésokozásként definiálom, azonban ez nem így van, kegyetlenségen nem csak a szándékos szenvedésokozást értem (a meghatározást lásd: Barcsi 2023. 7–8). A 7. fejezetben írok a tudatos és a nem tudatos kegyetlenségről: a tudatos kegyetlenség körébe sorolom a szándékosság mellett a tudatos gondatlanságot (a luxuriát) is, a nem tudatos kegyetlenségnél pedig eleve nem merül fel a szándékosság (Barcsi 2023. 121–127).

Kiss Viktor úgy véli, hogy a könyvemben – mivel a filozófiai szempontok dominálnak – háttérbe szorul a kegyetlenség politikai értelmezése. A könyv alapállása kritikai társadalomelméleti Kiss szerint,

és a politikai vonatkozások is megjelennek röviden, különösen a zárófejezetben, de ennek részletes kifejtése elmarad, márpedig, ha egy filozófiai mű társadalomkritikai alapállású, akkor nem kerülheti el, hogy szerzője politikailag is szembenézzen elméleti keretének és érvelésének következményeivel. Kiss megállapításával, illetve kritikájával nem vitatkozom, a kegyetlenség politikájáról valóban csak vázlatszerűen esik szó a könyvemben.

Kiss Viktor politikaelméleti szempontból tárgyal néhány vizsgálatra érdemes kérdést a kegyetlenséggel kapcsolatban. Amennyiben a kegyetlenséget elfogadhatatlan, indokolhatatlan szenvedésokozásként definiáljuk, azzal lemondunk mindenfajta valódi mérce meghatározásáról – írja Kiss –, hiszen az adott korszak és az adott társadalom adott értelmezését tekintjük mértéknek. Kiss a boszorkánypereket említi, amely a hatalom számára éppen szükséges szintű szenvedést okozott. A mérce, ami könyvemben többször előkerül, amikor egy szenvedésokozás elfogadhatatlanságát vizsgálom, az emberi méltóság tiszteletének elve (Barcsi 2023. 42, 107, 109 stb.). Olay Csaba írására adott reflexiómban is utaltam a 6. fejezet elejére (Barcsi 2023. 99), ahol azt hangsúlyozom, hogy korunk atlanti civilizációjában általánosan érvényesnek tartott morális alapelvekre építve saját értelmezést adok az erőszak és a kegyetlenség összefüggéseiről (Barcsi 2023. 99), ezt egészítheti ki az elismeréselméleti keret – amelynek csak egyik eleme az emberi méltóság tiszteletének biztosítása, a szeretet/gondoskodás és az életmódok, önmegvalósítások elismerése mellett –, ez szintén előkerült már jelen írásban (illetve lásd: Barcsi 2024a). Könyvemben a hétköznapi kegyetlenségek tárgyalásánál röviden kitérek a marxi elidegenedéselmélet egyfajta értelmezésére, és szintén ebben a részben utalok a kizsákmányolás és az önkizsákmányolás, a tárgyiasítás és az öntárgyaiasítás problémáira. A lukácsi eldologiasodás-elméletet itt ugyan konkrétan nem említem, de a hétköznapi inhumanizációról írottakra nyilvánvalóan ez is hatással volt (az emberi méltóság tiszteletének és az eldologiasodásnak az összefüggéséről másutt írtam röviden: Barcsi 2024b, ennek részletesebb kibontását a közeljövőben tervezem). A morális mérce, amelynek figyelembevételét ajánlom a kegyetlenség vizsgálatakor, a jó élet alapfeltételeihez kapcsolódik. A szeretettől/gondoskodástól való megfosztás (bizonyos) eseteit, az emberi méltóság tisztelete megsértésének különböző változatait, az alapvető jogok formális érvényesülése ellenére az (ön)eldologiasítás[96]

[96] Az öneldologiasítás, öntárgyiasítás esetén az adott rend kegyetlen mechanizmusaiból adódóan kegyetlen önmagával az egyén. Az önkegyetlenség fogalma, amelyet Váradi

meglétét, és ezzel a valódi önkiteljesítés lehetőségének hiányát, az önmegvalósítás, életmód, teljesítmény elismerésének megtagadását, illetve a mindezekből fakadó kiküszöbölhető, mérsékelhető szenvedés eltűrését minősíthetjük e mérce szerint kegyetlenségnek. E mércét persze a kulturális-morális fejlődésnek köszönhetően írhatjuk le általánosan elvárható mérceként és egyes elemeinek mibenlétéről, értelmezéséről morális vitákat lehet folytatni. Mindig vannak olyan emberek, akik az általánosan elfogadottnak tartott szenvedésokozásokat megkérdőjelezik, vitára késztetik a kortársaikat (ahogy a boszorkánypereket problémásnak találták egyesek akkor is, amikor ez még elfogadott gyakorlat volt). Folyamatosan vizsgálnunk kell önmagunk és mások szenvedésokozását, illetve kulturális gyakorlatainkat, a társadalmi-gazdasági struktúrákat, hogy az okozott szenvedés valóban szükségszerűnek tekinthető-e.

Kiss Viktornak úgy tűnik, hogy álláspontom szerint emberi társadalom nem létezhet bizonyos erőszak, szenvedés és barbaritás nélkül, a kegyetlenség jelenségcsoportja valamilyen formában minden rendhez szükségszerűen hozzátartozik „elfogadható formában", pedig célunk az erőszaktól, kegyetlenségtől, embertelenségtől mentes világ kell, hogy legyen. Írásomból az biztosan nem következik, hogy a barbaritás, az embertelenség, a kegyetlenség valamilyen mértékben szükségszerűen hozzátartozik az emberi világhoz, hiszen a szükséges, elfogadható kegyetlenség önellentmondás, mivel a kegyetlenséget szükségtelen, elfogadhatatlan szenvedésokozásként értem. Az előzőekben kifejtetteknek megfelelően az elfogadott erőszakot, fájdalomokozást is újra és újra felül kell vizsgálnunk, és valóban, a célunk egy erőszaktól, emberi fájdalomokozástól mentes világ kell, hogy legyen, még ha ennek megvalósulása kevéssé is valószínű.

Kiss rámutat, hogy a civilizáció és a barbárság szembeállítása problematikus: a nyugati civilizáció történeti alapja, fennmaradásának ára és a kapitalizmus esszenciája éppen maga a barbárság. A civilizáció és a barbárság összefonódását magam is tematizálom, amit Kiss Viktor is elismer, de szerinte ez csak egy-egy utalásként jelenik meg munkámban. Ezzel vitatkoznom kell: a civilizáció és a barbárság (kegyetlenség) összekapcsolódása hangsúlyos a könyvemben. Egyrészt a nyugati civilizációban az újkor kezdetétől, erősebben a 19. század elejétől, jelen vannak olyan folyamatok, amelyek a megengedhető erőszak csökkenését eredményezik, másrészt olyan tendenciák is érvényesülnek, amelyek éppen a kegyetlenséget erősítik, így például a gyarmatosítás, a barbároknak minősítettekkel szemben megengedhető kegyetlenség, a kapitalizmus kegyetlensége – Polányi Károly, akire hivatkozom a könyvemben is, a piaci mechanizmust a társadalmat szétziláló „ördögi malom"-ként írta le (Polányi 2004) –, a nacionalizmusból adódó kegyetlenség. Mindezek olyan folyamatokat alapoznak meg, amelyek a kegyetlenség tombolásához vezetnek a 20. században, a kapitalizmus, a nacionalizmus, a fasizmus felszámolására törekvő szocialista kísérletek is terrorba torkollanak. Szemléletemet jól mutatja az, amit a holokauszt kapcsán írtam: „a »barbárság« nem egyik pillanatról a másikra támadja meg és számolja fel a civilizációt, hanem mindig jelen lévő tendenciák erősödnek fel" (Barcsi 2023. 165).

Kiss Viktor is felhívja a figyelmet, hogy ha nincs is eléggé kibontva, de a kapitalizmus-kritika az egyik fontos témája könyvemnek, különösen a hétköznapi kegyetlenségekről szóló részben van meghatározó szerepe. Kiss szellemesen interpretálja a könyvemben foglaltakat és ez alapján megkülönbözteti a kulturális kegyetlenséget és a kegyetlenség politikáját. Az előbbi a rend, a struktúra kegyetlenségét jelenti, ennek szélsőséges változata például a náci Németország. A békés, demokratikus rend is válhat a kegyetlenség kultúrájává, a hétköznapi kegyetlenség általam adott leírása is erre utal Kiss szerint. A kegyetlenség politikájának, vagy annak bizonyos elemeinek vázlatszerű leírását könyvem befejező fejezetében találja meg Kiss, és arról ír, hogy a kegyetlenség politikája olyan mértékig képes aláásni, erodálni az együttérzés képességét, hogy végső soron a kegyetlenség kultúrája jön létre. Álláspontom szerint a kegyetlenség kultúrájának és a kegyetlenség politikájának viszonya ennél összetettebb: bizonyos kulturális jelenségek ágyaznak meg a kegyetlenség politikájának (ezt valószínűleg Kiss is így érti, ha nem is teszi egyértelművé cikkének e kérdéssel foglalkozó részében). A kegyetlenségpolitika (az ideológia) kiiktatja a kegyetlenséget, mint tényezőt a gondolkodásunkból, amit teszünk, illetve tennünk kell, az nem kegyetlenség. Ennek két mai változatát is említi Kiss: az apokaliptikus és a progresszív világképen alapuló politikából eredő kegyetlenségeket.

Kiss kritizálja, hogy felfoghatatlan kegyetlenségként utalok a holokausztra, hiszen ami kegyetlenségként felfoghatatlan, az nem-kegyetlenségként érthetővé válik: a zsidó nem-ember volt a nácik szemében, akinek nem jár együttérzés. Ez a szempont Reemtsma relegitimációs retorikájának kapcsán megjelenik a könyvemben, lényegében Kiss is erről beszél, az együttérzést „eltüntetni" szándékozó politikusok

Róbert kifogásolt (Váradi 2024), ezért nem mellőzhető, hiszen napjaink globális, digitális kapitalizmusának egyik meghatározó jelenségéről van szó.

ilyen relegitimációs retorikákat alkalmaznak, amikor megmagyarázzák, hogy miért nem kegyetlenség az állam által alkalmazott, addig elfogadhatatlannak nyilvánított erőszak. Természetesen lehet racionálisan értelmezni a nácik politikáját, a holokauszt felfoghatatlansága abban áll, hogy a haláltáborok kegyetlen valósága teljes mértékben nem megragadható számunkra.

II.

A reneszánsz erőszak-diskurzus néhány aspektusával foglalkozik írásában Weiss János, aki Machiavelli, Erasmus és Morus erőszakkal kapcsolatos megállapításait elemzi. Machiavelli *A fejedelem* című híres könyvének XVIII. fejezetéből idézi Weiss a következő szövegrészt: „Tudnunk kell tehát, hogy kétféle módszer van a küzdelemben: az egyik a törvényekkel, a másik az erőszakkal. Emberi tulajdonság az egyik, állati sajátság a másik. Mivel azonban az egyikkel némelykor nem boldogulsz, a másikhoz kell folyamodnod" (Machiavelli 2024. 87). Erőszak Machiavelli szerint mindaz, ami törvényen kívüli, visszaesés az állati létbe – állapítja meg ez alapján Weiss. Ez a meghatározás persze számos kérdést felvet, amelyekkel Weiss János nem foglalkozik. Miként értelmezzük például a törvények, például a büntetőtörvények által engedélyezett állami erőszakot? A társadalmi rend fenntartása érdekében alkalmazott, igazságosnak tekintett erőszak is az állatiasság emberhez nem méltó megnyilvánulása? Aligha mondhatjuk ezt. Persze a büntetőtörvényeket igazságtalannak, kegyetlennek is minősíthetjük, ahogy Morus kegyetlennek nevezi a tolvajok halálbüntetését az *Utópia* Weiss által idézett részében. Úgy tűnik, hogy Machiavelli a hivatkozott szövegben erőszak alatt a törvénytelen és morális értelemben elfogadhatatlan erőszakot, tehát a kegyetlenséget érti (lehetséges persze törvénytelen, de morálisan mégis alátámasztható erőszak is, de itt nyilvánvalóan nem erről van szó). Machiavelli *A fejedelem* több fejezetében kifejezetten a kegyetlenség fogalmát használja, arra is van példa, hogy egyszerre beszél erőszakról és kegyetlenségről: „Commodus, Severus, Antoninus Caracalla és Maximinus tulajdonságait elemezvén ... kegyetlennek és erőszakosnak találjuk őket" (XIX. fejezet, Machiavelli 2024. 98). Ezekben az esetekben egyértelműen a morálisan elfogadhatatlan erőszakra utal Machiavelli, ugyanakkor kifejti, hogy a kegyetlenség alkalmazása a fejedelem számára, illetve végeredményben az alattvalók számára hasznos is lehet: „Jól alkalmazott kegyetlenségnek nevezzük azt – ha

rosszról egyáltalában jót mondani lehet –, amire hirtelen, a körülmények kényszerítésére kerül sor, s amit nem kitartóan alkalmaznak, idővel pedig a lehető legnagyobb mértékben az alattvalók érdekeire fordítják. Rosszul alkalmazott pedig az, amit eleinte alig veszünk észre, s idővel ahelyett, hogy megszűnnék, erősödik" (VIII. fejezet, Machiavelli 2024. 47). Cesare Borgia kegyetlensége a jól alkalmazott kegyetlenség példája: „a kegyetlenségével rendbe szedte Romagnát, egyesítette, békés, biztonságos életre szoktatta. Amiért, ha jól szemügyre vesszük, sokkal könyörületesebb volt, mint a firenzeiek, akik, hogy kegyetlennek ne tartsák őket, végignézték Pistoia romlását" (XVII. fejezet, Machiavelli 2024. 82). Természetesen az emberi méltóság tiszteletét alapvető értéknek tartó morális szemlélet alapján a hosszú távú társadalmi haszon sem indokolhatja a kegyetlenséget. Az elfogadhatatlan szenvedésokozásként értett kegyetlenség továbbá éppen nem állati tulajdonságunk, hiszen az állatok nem kegyetlenek. Az ember valóban képes uralkodni az ösztönein, képes erőszak alkalmazása nélkül cselekedni, törekedhet arra, hogy a lehető legkevesebb szenvedéssel járjon a tevékenysége, azonban képes arra is, hogy felesleges szenvedést okozzon embertársainak (illetve valamennyi szenvedésre képes lénynek), továbbá a morálisan általa is elfogadhatatlannak tartott szenvedésokozás alátámasztására még megfelelő indokokat is találhat, ahogy tette ezt Machiavelli *A fejedelem*ben.

Csabay István tanulmányában a büntetési rendszer átalakításának szükségességével kapcsolatos felvilágosodáskori nézeteket tekinti át – különös tekintette Cesare Beccaria álláspontjára –, illetve a halálbüntetés visszaszorulásához vezető 18. századi folyamatokat vizsgálja, cizellálva mindazt, amit könyvem *Az elfogadott erőszakformák csökkenése a nyugati civilizációban* című fejezetében írtam a korszakról (Barcsi 2023. 22–43). Itt utaltam arra, hogy az addig általánosan alkalmazott intézményes erőszakformák elfogadhatatlannak nyilvánításában szerepe volt humanitárius megfontolásoknak (egyre többen kegyetlennek tekintik a kínvallatást, a kínhalált, illetve magát a halálbüntetést), továbbá gazdasági-hatalmi átalakulásoknak, az élet hatékony megszervezésére törekvésnek. Foucault, ahogy könyvemben is jeleztem, az utóbbi folyamatot tekinti meghatározóbbnak.

Elfogadva Foucault elemzéseit, Csabay a hatékonyságelvű megközelítést képviseli, de azért nem tagadja, hogy humanitárius szempontok is szerepet játszottak a változásban. Szkeptikus viszont a Lynn Hunt megállapításaira építő Steven Pinker által képviselt azon nézettel, miszerint a nézőpontváltásra késztető regényolvasás elterjedése

hozzájárult az együttérző aggodalom értelmében felfogott empátia kiterjedéséhez, ez pedig az erőszak csökkenéséhez vezetett. Csabay felhívja a figyelmet Suzanne Keen könyve (Keen 2007) alapján arra, hogy a 18. századi regények stigmatizált mellékszereplői inkább megvetést váltottak ki az olvasóból, továbbá úgy véli, hogy az olvasás törvényhozásra és igazságszolgáltatásra gyakorolt jelentős hatásának koncepciójával kapcsolatban joggal lehetünk gyanakvóak. Ezzel kapcsolatban néhány megjegyzést tennék. Egyrészt Pinker nem állítja, hogy a regényolvasás kiváltotta empátia közvetlenül hozzájárult volna az igazságszolgáltatás átalakulásához (vö. Pinker 2018. 209–211), a Csabay által idézett rész sem erre utal, azt írja Pinker, hogy ha belehelyezkedünk egy kínhalálra ítélt ember helyzetébe, akkor átérezzük ennek kegyetlenségét, tehát a nézőpontváltás erejét emeli ki. Pinker felsorol 18., 19. és 20. századi regényeket, de arról nem ír, hogy a női főszereplős 18. századi levélregényekrtek, és az általuk kiváltott empátiának bármilyen közvetlen közük lett volna az igazságszolgáltatás átalakuláshoz. Suzanne Keen kritikai szempontjait is érdemes figyelembe venni, de attól, hogy bizonyos szereplők megvetést váltottak ki az olvasóból, még más szereplők kiválthattak belőle együttérzést. Ha a 19. századi műveket nézzük, számos olyan regényt találhatunk, amelyek ráirányították a figyelmet hátrányos helyzetű csoportok problémáira, azáltal, hogy az olvasó belehelyezkedett az adott csoporthoz tartozó szereplő(k) helyzetébe. A leghíresebb példa persze Harriet Beecher Stowe regénye, a *Tamás bátya kunyhója* (Beecher Stowe 2011), amely a 19. század közepén hozzájárult az USA déli államaiban élő rabszolgák helyzetével kapcsolatos diskurzusok felerősödéséhez. Pinker nem említi Bernardo Guimarães *Isaura, a rabszolgalány* című regényét (Guimarães 1987), amely két évtizeddel később Brazíliában töltött be hasonló szerepet. De a nők problematikus helyzetére rámutató, híres 19. századi regényeket is említhetjük ebben a vonatkozásban (pl. Flaubert: *Bovaryné*, Tolsztoj: *Anna Karenina*, Hardy: *Egy tiszta nő*, Fontane: *Effi Briest*). Visszatérve a kiinduló kérdéshez: a regények ugyan hozzájárulhattak a hátrányos helyzetű csoportokkal való azonosulás elősegítése által a társadalmi változásokhoz (számos más tényezővel együtt), de feltehetően a 18. századi igazságszolgáltatási reformokra kevés hatásuk volt. Csabay tanulmányának IV. részében meggyőzően érvel amellett, hogy Beccaria halálbüntetéssel kapcsolatos meglátásai utilitarista jogelméletéből és az ember általa tételezett antropológiájából következnek: a halálbüntetés jogtalan, nem szükséges és nem hasznos, mivel a visszatartó ereje nem elégséges. Csabay rámutat: a Beccaria által is javasolt

kényszermunka büntetést elsősorban hasznossági szempontok miatt vezeti be a halálbüntetés helyett II. József. A kényszermunka ebben a korban persze gyakran az elítéltek nagy szenvedésével és idő előtti halálával járt. A 19. század már a modern felügyeleti intézményként működő börtönök elterjedésének időszaka, de ezek az intézmények, még törvényes működésmódjuk esetén is, szintén számos szempontból kegyetlennek minősíthetők (erről lásd: Barcsi 2023. 146–151).

Az I. világháborúban elkövetett kegyetlenségekről vannak ugyan információink, de még sok feladata van ezen a téren a kutatóknak – írja tanulmányában Frivaldszky János, aki szerint a kegyetlenségek feltárását és az azokkal való szembenézést nehezíti, hogy a nagy háború katonái nem szívesen beszéltek azokról a szörnyűségekről, amelynek részesei voltak. A veteránok önmaguk védelmében elhárító mechanizmusokat alkalmaztak, de ezek a mechanizmusok kollektív szinten is működtek, sőt, működnek a mai napig, a különböző érintett nemzetek államilag kreált emlékezetpolitikai hőskultuszával nem összeegyeztethető a hadseregeik által elkövetett kegyetlenségek beismerése.

Frivaldszky az I. világháborúval kapcsolatos magyar emlékezetpolitikával ugyan nem foglalkozik írásában, de egyértelmű, hogy a magyar katonák I. világháborúban elkövetett kegyetlenségei nem képezik részét a kollektív emlékezetnek. A magyarokhoz kapcsolható II. világháborús kegyetlenségekről is kevés szó esik a hazai nyilvánosságban, vannak azonban nagyobb figyelmet kapott alkotások: az elmúlt évekből ilyen az *Orgia*, Zoltán Gábor regénye a városmajori nyilasok rémtetteiről. Kifejezetten a katonai kegyetlenség, az 1942-es újvidéki, elsősorban civil áldozatokkal járó tömeggyilkosság adja a témáját Cseres Tibor *Hideg napok* című regényének (Cseres 2005), és a belőle készült, esztétikai szempontból is jelentős filmnek (ezt Kovács András rendezte, és 1966-ban mutatták be). Az I. világháború témája ugyan számos magyar irodalmi alkotásban jelen van (ezekről lásd: Kőbányai 2015), olyan művet azonban alig találunk, amely kifejezetten a magyar katonák kegyetlenségét tárgyalja, és a mai napig jelentős kulturális hatással bír. Ilyen lehet talán Móricz Zsigmond *Szegény emberek* című elbeszélése (Móricz 1916), amely évtizedeken keresztül kötelező gimnáziumi tananyag volt. Kőbányi János megállapítja továbbá: „Korántsem paradox módon éppen a Trianon-sokk torlaszolja el az utat, hogy magát a háborút, s a keretei között lezajlott történéseket és a máig munkáló örökségét vizsgáljuk" (Kőbányai 2015. 8).

Frivaldszky János megpróbál választ keresni az I. világháború kitörését övező lelkesültség miértjére. Vizsgálja továbbá, miként

lehetséges az, hogy már a háború elején borzalmas kegyetlenségek történtek, hogy a katonák - köztük a tartalékosok, akik nem a kaszárnyákból, hanem otthonukból, családjaik mellől kerültek a frontra - szinte néhány nap leforgása alatt léptek túl a civilizált erkölcsökön. Frivaldszky rámutat: a harcolni vágyó tömegek kalandot, izgalmakat, bajtársiasságot reméltek a rövid idő alatt befejezni tervezett háborútól, illetve hittek a tömegsajtónak, amely a háború erkölcsnemesítő hatásáról, a hagyományos katonai erényekről, a hőssé válás lehetőségéről, a hazáért hozott áldozat nagyszerűségéről szóló cikkekkel volt tele. Ráadásul e gondolatokat a keresztény egyházak számos képviselője is megerősítette, némelyek az ellenség megölését is vallásos cselekednek tekintették. Hatott továbbá a katonákra és a hátországban maradottakra a szociáldarwinista ideológia (mely szerint a győzelem teljes lesz, a vesztes eltűnik majd a történelem süllyesztőjében), illetve a nacionalizmus, a barbárság és a civilizáció egymásnak feszülésének nézete, mindezeket szintén a tömegsajtó közvetítette. Az utóbbi nézetek nem csupán a 1914 augusztusi lelkesedést magyarázhatják, hanem az elkövetett kegyetlenségeket is, hiszen a kegyetlen barbárok csak kegyetlen módszerekkel győzhetők le.

Frivaldszky olykor arról ír, hogy a háború elhúzódásával az elszenvedett háborús kínok hatására az erényes küzdelem az ellenség gyűlöletébe és kegyetlenkedésbe csapott át, aztán kifejti, hogy már a háború elején is borzalmas cselekmények történtek, többek között civilekkel szemben is, és nem csupán kivételesen. Ezek viszont arra utalnak, hogy a kívánatosként hirdetett lovagias harci erények számos katonát már a kezdetekben sem jellemeztek, a civilizációs normák alóli felszabadulás „eufóriája" viszont annál inkább elhatalmasodhatott rajtuk. Az ember „kegyetlenkedési ösztönéről" viszont aligha beszélhetünk, ez a fogalom problematikus, ellentmondásos továbbá, hogy a kegyetlenségekre utalva Frivaldszky néha állatias viselkedésről ír, de azt is kijelenti, hogy az állatok nem lehetnek kegyetlenek. Egyetérthetünk azonban Frivaldszky Jánossal abban, hogy az „igazságos háború" sok évszázadra visszatekintő elmélete értelmezhetetlen az I. világháború vonatkozásában.

Agora Zsuzsanna a kollektív narcizmus és az ehhez kapcsolható kollektív kegyetlenség, illetve a csoportalapú narcizmus és a csoportalapú kegyetlenség bizonyos vonatkozásait veszi szemügyre munkájában, Adorno, Fromm és más filozófusok, szociálpszichológusok koncepcióira építve. Agora Robert D. Stolorow után a narcizmust az önértékelés komplex szabályozó-rendszereként fogja fel, amely reagál a külső és a belső világ közötti egyensúly felbomlására. Bár tanulmányának főcíme, és a IV. fejezet címe is csupán a kollektív narcizmus fogalmát tartalmazza, Agora megkülönbözteti a kollektív narcizmust és a csoportalapú narcizmust, bár megjegyzi, hogy ezek a hétköznapokban nem feltétlenül válnak el. A kollektív narcizmus jelenségét részben Adorno és az ő nézeteit továbbgondoló teoretikusok megállapításaiból kiindulva értelmezi Agora. E szerint a kapitalista tömegtársadalmak eldologiasodott viszonyai között élő, az önfenntartásuk érdekében az önmagukkal kapcsolatos elvárásaikról lemondó, így önmagukat ténylegesen kiteljesíteni nem képes, ösztönszükségleteiket elfojtó emberek permanens narcisztikus sértettségként élik meg helyzetüket. A rendszer által létrehozott pszichés sérülésre maga a rendszer kínálja gyógyírként a fogyasztás lehetőségét, illetve a tekintélyelvű ideológiákat, a nemzeti narcizmust. A kollektív narcizmust Fromm koncepciója alapján is átgondolja Agora: itt a szelf fogalma kap szerepet és a tömegeket érintő narcizmus alapja az egyének torzult ön- és valóságészlelése - ez a gyermek fejlődési zavarára vezethető vissza, mivel nem engedik meg a gyermeknek, hogy kifejezze azt, amit érez és gondol -, ami megágyaz a szimbiotikus, szado-mazochista kapcsolatoknak, a tekintélyelvű rendszereknek. Kiegészíthetjük ezt azzal, hogy Fromm szadomazochista, bürokrata karakterről is beszél (Fromm 2001. 410).

Adorno és Fromm a modern kapitalizmus, a fejlett ipari társadalom működésmódjairól írtak, ma viszont már a globális, digitális vagy posztmodern kapitalizmus korában vagyunk, ezért érdemes nézeteiket a mai folyamatokkal összevetni, továbbá feltárni, hogy a kollektív narcizmus napjainkban miként függ össze a sokakat és egyre többeket érintő narcisztikus személyiségzavarral. Agora ezekről nem ír, csupán utal arra, hogy a tömegmédiumok hatásaként a narcisztikus önfelnagyítás a siker záloga lett a 20. században. A 21. században ez még inkább így van. Az egyértelműnek tűnik, hogy az önmagukat ténylegesen kiteljesíteni nem képes tömegek ma is a fogyasztásba menekülnek, és a nemzeti narcizmus jelensége sem tűnt el, sőt (napjainkban narcisztikusnak tűnő, tekintélyelvű politikusok sikerének lehetünk tanúi). A posztmodern kaptalista rend azonban jellemzően a narcisztikus szükségletek elfojtására kényszerítés helyett ezek kielégítésének rendkonform módjait kínálja fel: gondolhatunk itt a (röviden a könyvemben is előkerülő) teljesítmény-hajhászhó, túlzottan sikerorientált, önkizsákmányoló emberre, aki önértékelését az adott rend által propagált értelemben felfogott siker elérésétől teszi függővé. Mivel a rend logikája szerint minden sikernél van még nagyobb siker, a narcisztikus szükségletek csak ideiglenesen elégülhetnek ki, az egyén folyama-

tosan elégedetlen, amellett, hogy őrült teljesítménycentrikusságával pusztítja önmagát és a környezetét. Az önmegmutatás számos lehetőségét felkínáló online közösségi platformok is a narcisztikus szükségletek kielégítésének rendkonform terepei, és mivel mindig lehet még nagyobb figyelmet generáló posztokat gyártani, ebben a vonatkozásban is elmondható, hogy csak ideig-óráig tartó kielégülésről lehet szó. Az önrombolás itt is jelen van, hiszen a figyelem fokozása folyamatos jelenlétet kíván és az éppen aktuális trendeknek való megfelelést mindenáron (pl. a testek, illetve a testekről készült képek versenye a test átalakításának kényszerét rója az egyénre, amely pszichés problémák mellett egészségkárosító magatartásokhoz is vezethet). Az utóbbi esetekben a narcisztikus sérülés nem abból fakad, hogy az egyén nem az elképzeléseinek megfelelően él, ami rombolja az önértékelését, hanem abból, hogy a rend bizonyos mechanizmusai által felfokozott narcisztikus szükségleteit nem tudja megfelelően kielégíteni. Hiába vannak sikerei, úgy érzi, hogy nem értékelik megfelelően, torzult ön- és valóságészlelésről van szó tehát, ha nem is teljesen a frommi értelemben. A posztmodern kapitalizmus tömegesen „gyártja" a szubklinikai narcisztikus zavarban szenvedőket.

Az egyén csoporttagságához kapcsolódó csoportalapú narcizmussal is foglalkozik Agora: ez a narcizmus akkor lesz jellemző, ha a csoport tagjai úgy érzik, hogy megalázták a csoportjukat (pl. nemzetüket, etnikai csoportjukat). A narcisztikus trauma az öndicsőítés rituáléihoz vezet, illetve a megaláztatás okaként megjelölt, ellenségnek kikiáltott csoportok tagjai ellen elkövetett kegyetlenségeket eredményezhet, amelyek a csoport becsületének helyreállítását szolgálják. A becsületkultúrákban az egyén szégyenletesnek tartja, ha nem teljesíti a csoporttal szembeni kötelességeit.

Agora Zsuzsanna mind a modern tömegtársadalmakra jellemző, mint a csoportalapú narcizmus esetén a kegyetlenség vonatkozásában a következő logikát tárja fel: a narcisztikus sérülés – általában valós, de olykor csak vélt – kegyetlenség miatt következik be (az egyénnek olyan társadalomban kell élnie, ahol sérül az önértékelése, illetve megsértették a csoportot, amelyhez tartozik); a sérülés miatt megbomlott pszichés rend helyreállítása kegyetlen tetteket is eredményezhet. Említhetjük példaként a Fromm által leírt szadomazochista kapcsolatból következő kegyetlenségeket, az általam említett folyamatok kapcsán a siker, a népszerűség fokozása miatt megvalósított kegyetlenségeket. Ha tömegtársadalmakban élő narcisztikusan sérült egyén a nacionalizmusban keres menedéket, akkor már a csoportalapú kegyetlenségeknél vagyunk. A csoportalapú narcizmus pedig akár elvezethet oda, hogy a szégyen elkerülése érdekében akkor is meg kell ölnünk az ellenséges csoporthoz tartozó embert, ha az kifejezetten szimpatikus a számunkra (lásd Milovan Gyilasz Agora által felidézett történetét). Itt is kiemelem, hogy könyvemben kegyetlenségen nem csak a szándékos szenvedésokozást értem (Barcsi 2023. 7-8), ez Agora tanulmányában is helytelenül szerepel.

Kisantal Tamás az auschwitzi szelekciót mint „holokausztikont" tárgyalja írásában, és rámutat, hogy a szelekció emlékezete mitizálódott: a visszaemlékezésekben és a művészeti alkotásokban a szelekció gyakran kifordított utolsó ítéletként jelenik meg, amelyet a démonikus orvos, legtöbb esetben maga Mengele, a „halál angyala" végez, aki élet és halál ura, egyes foglyokat életben hagy, másokat kézmozdulatával balra állít, és ezzel a halálba küld. A tanulmány olvasója számára azonban nyilvánvalóvá válik, hogy a szelekció egy mechanisztikus eljárás volt, az orvosok rutinfeladatként végezték, az általában néhány másodperc alatt meghozott döntés jelentőségét a túlélők csupán később ismerték fel. Kisantal egyetért velem abban, hogy a holokausztban a barbárság összekapcsolódik a modernségre jellemző kiüresedett civilizációs sémákkal, így a racionalizált fegyelmező mechanizmusokkal. A szelekció is egy ilyen fegyelmező eljárás, illetve annak kifordítása – mutat rá Kisantal.

Érdemes megjegyezni, hogy Foucault az engedelmes, hasznos testeket előállító felügyeleti (fegyelmező) intézményeket és eljárásokat a biohatalom egyik megjelenési formájaként írja le (Kisantal mellőzi tanulmányában a biohatalom és az ehhez kapcsolódó biopolitika fogalmát). A biohatalom mintegy gondnoka az életnek, a célja pedig az élet hatékony megszervezése (Foucault 2014. 137–154). Az auschwitzi táborkomplexum mint felügyeleti és megsemmisítő intézmény működtetésének egyik eleme a szelekció volt (azt követően, hogy már nem csupán munkatáborként, hanem haláltáborként is funkcionált), amelynek során az orvosok különválasztották az egészségeseket a betegektől, azaz a táborban használhatókat a hasznavehetetlenektől. Kifordítása volt ez a felügyeleti eljárásoknak, hiszen az orvosok nem azért különítették el a betegeket, hogy meggyógyítsák őket – a szintén felügyeleti intézményként működő – kórházban, hanem azért, mert nekik a gázkamrát szánták. Ráadásul a beteg hasznavehetetlent jelentett, így a kiszelektáltak közül sokan nem voltak ténylegesen betegek, csak éppen a rabszolgamunka szempontjából minősültek túl idősnek vagy túl fiatalnak, túl kövérnek vagy éppen túl soványak. A felügyeleti eljárások kifordításaként értékelhető a szelekció továbbá azért is – hangsúlyozza Kisantal –, mert a vonatról Birkenauban

leszálló embereket mind halálra szánták, a munkára kiválasztottak – a nácik szándéka szerint – csupán időlegesen menekültek meg. A biohatalmi logikából, az életről való gondoskodásból, annak kifordított, torz megvalósításából következik mindaz, amit Kisantal leír a nemzetiszocializmusra jellemző orvosi, biológiai beszédmódról, az egészséges/normális – egészségtelen/abnormális szétválasztásra törekvésről, arról, hogy miért éppen orvosok végezték a szelekciót. A nácik nem csupán elkülönítették az egészségtelennek, abnormálisnak minősítetteket (köztük az élősködőnek tekintett zsidóságot), hanem teljesen el akarták pusztítani őket. Ez az árja faj védelméről való gondoskodás kitüntetett módjaként értelmezhető (de az árja faj védelme érdekében számos másfajta biopolitikai intézkedést is hoztak a nácik, Kisantal is említi például a dohányzásellenes kampányt).

A szelekció mitizálása a túlélők által adott interjúkra kevésbé jellemző, mint a memoárokra, de a legtöbb mitikus elem az Auschwitzról szóló irodalmi művekben és a filmekben (illetve a szelekciót megjelenítő korai képzőművészeti alkotásokban) található – állítja Kisantal, aki a kivételek között említi Kertész Imre *Sorstalanságát*, amelyben a szelekció az emberi állapot kiszolgáltatottságának egzisztenciális metaforájaként jelenik meg. Az elbeszélő a szelekciót egy gyors, rutinszerű eljárásként mutatja be, amelyet nem a megátalkodott gonosz végez, hanem egy világos szemű, jóságos tekintetű orvos, aki iránt Köves bizalmat érez. Jóval később, amikor a már leromlott állapotú Köves a szürke buchenwaldi eget itt-ott megtörő fényesebb lyukakat szemléli, úgy érzi, mintha a szelektálást végző orvoséhoz hasonló tekintettel figyelné valaki fentről (Kertész 2002). A koncentrációs táborok boldogságával kapcsolatos gondolat – hívja fel a figyelmet Kisantal – nem csak azt jelenti, amit én is említek írásomban, hogy a láger az emberi világ részét képezi, hanem azt is, hogy Auschwitz után már csak a szelekciók és a lágerek tapasztalata alapján értelmezhető a világ. Könyvemben valóban nem utalok erre, azonban *A kudarc lehetősége. Kertész Imre műveiről erkölcsfilozófiai szempontból* című cikkemben előkerül ez a szempont, többek között Kertész naplói és a *Jegyzőkönyv* kapcsán (Barcsi 2018. 54–58). A *Jegyzőkönyv*ben az elbeszélő a vámos eleve bűnöst feltételező kérdése mögött hallja a csizmák dübörgését, a mozgalmi dalok harsogását, a hajnali csöngetések sikongását, illetve szeme előtt börtönrácsok és szögesdrót kerítések meredeznek (Kertész 2001. 300, Barcsi 2018. 56).

A nácik által elkövetett szörnyűségekkel való szembenézés, a múltfeldolgozás Nyugat-Németországban tapasztalható ellentmondásaival, annak legfontosabb jogi vonatkozásaival foglalkozik tanul-

mányában Zsidai Ágnes, Ferdinand von Schirach *Der Fall Collini* című regényéből kiindulva. Nyugat-Németországot, majd az egyesült Németországot általában a múltfeldolgozás pozitív példaiként szokták emlegetni, azonban nem tekinthetjük teljesen sikeresnek a Vergangenheitsbewältigung-ot – mutat rá Zsidai – és feltárja azokat a tényezőket, amelyek miatt megalapozott lehet a szkepszis a sikert illetően. Itt említhetjük többek között a tényt, hogy számos náci bűnös felelősségre vonása elmaradt, nemcsak azért, mert sokan elmenekültek Európából, hanem mert a nácitlanítási törekvések megvalósítása felemás módon sikerült az NSZK-ban. Rengeteg bűnös átcsúszott az igazolóbizottságok vizsgálatán, azok többségét pedig, akiket a bíróságok elítéltek a II. világháború alatti tevékenységükért, 1949-ben, vagy 1954-ben amnesztiában részesítették. Az egykori nácik így gyakran fontos állami pozícióba kerültek, vagy a nem állami szférában csináltak karriert. A hatvanas években – részben az Eichmann-per hatására – ugyan ismét előkerült a népirtásban, illetve háborús bűncselekményekben részes, és az érdemi felelősségre vonást elkerülő nácik megbüntetésének kérdése (ennek meghatározó állomása a frankfurti Auschwitz-per), de ezzel párhuzamosan a bűnök eltussolására irányuló lépések is történtek. Zsidai részletesen bemutatja ezeket a folyamatokat, amelynek legmeghatározóbb eleme az 1968-as *Dreher-törvény*. A látszólagos célja szerint a kisebb súlyú bűncselekmények dekriminalizálását szolgáló törvény úgy módosította a *Büntető Törvénykönyv*et (előzetes vita nélkül, „észrevétlenül"), hogy az új bekezdések értelmében az emberölésben és nem gyilkosságban vétkes náci bűnösök II. világháború alatti tette 1960-ban elévült. Az ilyen bűnösök arra hivatkoztak, hogy ők parancsra cselekedtek és ahhoz, hogy tettük gyilkosságnak minősüljön (amire nem vonatkozott a *Dreher-törvény*), a hatóságnak bizonyítani kellett, hogy aljas indokból, például fajgyűlöletből cselekedtek, ezt azonban a hatóság általában nem tudta, vagy nem akarta bizonyítani. Zsidai is nyilvánvalóvá teszi, hogy ugyan jogi lehetőség a továbbiakban is volt a büntetést addig elkerülő nácik felelősségre vonására (ennek lehetőségét a Szövetségi Bíróság 4. Büntető Szenátusának 1971. március 4-i ítélete is megerősítette), de a német bíróságok általában nem akarták bolygatni a múltat. Jóval később, a 2010-es években a már nagyon idős náci bűnelkövetők tetteit gyilkosságnak minősítették.

Kijelenthető, hogy az elévülési törvényt előkészítő Dreher, illetve azok a politikusok, rendőrök, ügyészek, bírák, egyéb állami tisztviselők, akik nem tettek meg mindent annak érdekében, hogy a ször-

nyűségeket elkövető nácik megbűnhődjenek, szintén kegyetlenek, hiszen ez az igazságtalanság szenvedést okozhatott a túlélőknek, és akár további kegyetlenségeket is előidézhetett (persze, számos állami tisztviselő azért működött közre mindebben, mert ők is elkövettek kisebb-nagyobb bűnöket a náci korszakban). Egy ilyen végkifejletet gondol végig Schirach a regényében. Collini egyértelművé teszi, hogy nem ölt volna, ha Meyer megkapja méltó büntetését az államtól. Itt reaktív erőszakról van szó, hiszen Collini a náci brutalitásra, illetve a bürokratikus kegyetlenségre ad választ, amely persze elfogadhatatlan az emberi méltóság tiszteletén alapuló morál és jogrend alapján, tehát Collini tette is kegyetlenség. Schirach tárgyalótermi keretbe helyezett bosszú-története jól ismert toposzokból építkezik, és talán didaktikus is, de alkalmas arra, hogy ráébredjen az olvasó: a nem az igazságosságra törekedve kezelt, többé vagy kevésbé feldolgozatlan múltbeli bűnök a jelenünkre is hatással vannak.

Ha a németeknél a múlttal való szembenézés csak részben tekinthető sikeresnek, illetve – ahogy erre Zsidai is utal – elvált egymástól a hivatalos emlékezet és a személyes emlékezet (a politikai gesztusok ellenére sokan nem akartak/akarnak szembesülni felmenőik bűneivel), akkor mit mondjunk a magyarországi múltfeldolgozásról? Ahogy már Frivaldszky János írása kapcsán is előkerült, természetesen nem csak a II. világháborúban elkövetett bűnök társadalmi feldolgozása tekintetében vannak hiányosságaink, de ha a témánál maradunk, kijelenthető, hogy a hivatalos emlékezet nem akar tudni arról, hogy a vidéki zsidóság deportálása nem a németek (Eichmann maroknyi csapatának) műve volt elsősorban, hanem a magyaroké, hiszen ez nem történhetett volna meg a magyar csendőrség és közigazgatás (túlságosan is) támogató közreműködése nélkül. Ablonczy Balázs rámutat, hogy ugyan a deportálás a német megszállás nélkül nem ment volna végbe, de a magyar államigazgatás nagy része tragikusan leszerepelt ebben az ügyben, aztán megindult küzdelem a deportáltak által hátrahagyott vagyon megszerzéséért (Ablonczy 2024. 27–40).

Mennyien ismerik ma Magyarországon Endre László nevét, akinek belügyminisztériumi államtitkárként jelentős szerepe volt a zsidók deportálásában? Meglehetősen kevesen. Ki hallott Kröszl Vilmosról, az 1967-es zuglói nyilasper fővádlottjáról, aki a legborzasztóbb embertelenségek elkövetése után 22 évig élt büntetlenül? Feltehetően még kevesebben. A nyilasok szörnyűségei persze közismertek nagy általánosságban, de például Zoltán Gábor *Orgia* című regénye kellett ahhoz, hogy a városmajori nyilasok tevékenysége némi figyelmet kapjon a közelmúltban (Zoltán 2016).[97] A Kádár-rendszerben sem szerették bolygatni ezeket az ügyeket (legalábbis állami szinten, ahogy szó lesz róla, a művészetben azért megjelenik a téma), a zuglói nyilasper is inkább kirakatper volt, mindössze 19 vádlottal, akik közül három vádlottat ítéltek halálra, a többiek csupán 8 és 15 év közötti szabadságvesztést kaptak (Szabó 1997., Sereg 2015).[98]

Az *Orgia* a nyilvánvalóan durva kegyetlenségeket elkövetők tetteivel szembesíti az olvasókat (a könyvben a tettesek a saját nevükön szerepelnek). De mit kezdünk azokkal az emberekkel, akik a közigazgatás valamely szintjén, a csendőrség kötelékében, vagy feljelentőként elősegítették az emberellenes rendelkezések végrehajtását és az elszámoltatásuk szóba sem került? Vannak, bár nem túl nagy számban, olyan magyar irodalmi művek és filmalkotások, melyek a kisebb bűnösök szerepére és a büntetés, illetve a bűnökkel való egyéni és társadalmi szembenézés elmaradására hívják fel a figyelmet témánk vonatkozásában. A közelmúltból említhető Török Ferenc *1945* című filmje (2017), amely Szántó T. Gábor elbeszélése alapján készült. Az első olyan magyar film, amely a kollaboránsok és a haszonlesők felelősségét boncolgatta a zsidók elhurcolásában, Rónay György *Esti gyors* című regényének adaptációja, az *Utószezon* (1967) volt. A Fábri Zoltán rendezésében készült alkotás egyik fontos darabja a hatvanas években készült szembenézés-filmeknek.[99] Ebben az időszakban sorra mutatták be azokat a filmeket, amelyek

[97] Zoltán Gábor regényének megjelenését követően nagyobb figyelem irányult a nyilasok tevékenységére. 2021-ben készült Ács Dániel *A gyilkosok emlékműve* című dokumentumfilmje a városmajori nyilasokról, illetve emlékezetpolitikai visszásságokról. Rab László 2019-es cikkéből derült fény arra (Rab 2019), hogy a XII. kerületi Turul-szobor talapzatán a II. világháború áldozatai között szerepel több nyilas párttag neve, illetve ezek közül négyen kapcsolatba hozhatók a tömeggyilkosságokkal, köztük a hegyvidéki önkormányzat akkori polgármesterének, Pokorni Zoltánnak a nagyapja, Pokorni József is (ezt a négy nevet törölték az emlékműről). A film több mint félmillió megtekintésnél jár a YouTube-on.

[98] Nem sokkal később, 1971-ben hozott ítéletet a Fővárosi Bíróság Brunner Tivadar és társainak perében, amelyben hét, addig büntetlen városmajori nyilas volt a vádlott (köztük Brunner Tivadar testvére, Oszkár is), akiket négy év hat hónap és tizenöt év közötti szabadságvesztésre ítéltek (Rab 2019. 60–61). Ács dokumentumfilmjében is szó esik a Brunner testvérekről. Brunner Oszkárt megkínozták a nyilasok, majd élete megoltalmazása miatt csatlakozott hozzájuk, amikor úgy hitte, hogy zsidó feleségét megölték (az asszonyt a részeg nyilasok csak megsebesítették, és el tudott menekülni). Zoltán Gábor az *Orgia* főhősét, Nagyrennert feltehetően Brunner Oszkárról mintázta, Kisrennert pedig Brunner Tivadarról.

[99] Témánk szempontjából érdemes emlékeztetni arra is, hogy 1966-ban mutatták be a *Hideg napok* című filmet, ami nem 1944-ről, hanem az 1942-es újvidéki vérengzésről szól, ahogy már említettük, de szintén magyarok által, a II. világháború alatt elkövetett kegyetlenségekkel szembesíti a nézőt. A magyarországi bemutatót megelőzően különböző társadalmi rétegekhez tartozó nézőknek levetítették a filmet, majd ki kellett tölteniük egy kérdőívet. Részletesebben erről és a film keletkezéséről: Szöllősi 2020.

a megelőző 20-30 év történéseire reflektáltak, maga Fábri is több ilyen filmet csinált az *Utószezon* előtt - említhető a Sánta-regényből készült, egy falu II. világháború utáni 20 évét feldolgozó *Húsz óra* (1965), a „fasizmus" kegyetlenségéhez való viszonyulás témájának különböző vonatkozásait vizsgálta például a *Két félidő a pokolban* (1961) és a *Nappali sötétség* (1963) című művekben -, illetve utána is, a leghíresebb film a már említett *Az ötödik pecsét* (1976), amely az *Utószezon*nal szemben nem a kollaboráns, hanem a morális hőssé váló „kisemberek" története (Fábri hatvanas évekbeli korszakáról lásd: Zombory et al 2013. 246-249).

Az *Utószezon* főszerepében azt a Páger Antalt láthatjuk, aki szimpatizált a szélsőjobboldallal, Szálasival is találkozott, a háború után pedig tizenegy évig volt emigrációban. Páger neve az *Orgia*ban is előkerül, Hortobágyi Sándor nyilas így beszél róla: „Az meg ott, a sarkon, a Páger művész úr villája. Látványos, ugye? Modern, de barátságos. Mint ahogy a Páger tiszteletreméltó nagy művész, de közvetlen ember. Nekünk meg vagyon engedve, hogy Téninek szólítsuk" (Zoltán 2016. 65-66). Págert a hazatérése után nem szembesítették a múltjával (kultúrpolitikai okokból szüksége volt rá a rendszernek), és ő maga sem beszélt nyilvánosan erről, megbánást nem tanúsított. Az *Utószezon*ban viszont az 1944-ben mások ellen elkövetett tette miatt lelkiismeretfurdalással küzdő patikust alakítja. Így akarta megmutatni a saját lelki vívódásait? Vagy képmutatásból vállalta el a szerepet? A film az Eichmann-per képeivel indul és végződik. Az idős patikust, Kerekest megviccelik a barátai, a régi elit képviselői: úgy tesznek, mintha a rendőrségről telefonálnának. Kerekes azt hiszi, eljött a számonkérés ideje, és biztosan az 1944-es ügye miatt keresi a rendőrség. Annak idején egy „hacsakkal" elárulta munkaadóit és így megszerezte a patikájukat. „Nem tudsz-e bujkáló zsidókról?", kérdezte tőle a csendőrparancsnok 1944-ben, „Hacsak Szilágyiék nem..." - válaszolta Kerekes (Fábri 1967). A zsidókat deportáló csendőrkapitány az új rendszerben benzinkutas, elégedett a sorsával, nincs lelkiismeret-furdalása, hiszen leülte a börtönbüntetését, nem érti Kerekest. Schirach említett történetével ellentétben a bűnös itt belátja egykori kegyetlenségét, és ő maga szeretné, hogy a bíróság mondja ki a bűnösségét. De csak egy tárgyalás paródiájára futja, Kerekes azt kéri, hogy a barátai ítélkezzenek felette (akik között vannak nagyobb bűnösök nála). Az ügyész a zsidó Laufer bácsi lesz, akinek odavesztek a hozzátartozói Auschwitzban. Laufer végül kimondja: „Maguk cinkosok, gyilkosok!" (Fábri, 1967). Később aztán visszavonja, amit mondott, a részegségére hivatkozik, hiszen az

áldozatnak nem illik emlékeztetnie a tetteseket a szörnyűségekre. Kerekest kidobják az ügyészségről, öngyilkossági kísérlete kudarcba fullad, minden marad tehát a régiben, a bűnökkel való tényleges szembenézésre nincs igény a társadalomban, a Laufer bácsihoz hasonlóan gondolkodó áldozatok is inkább tabusítják a vészkorszak történéseit. A film 1966-ban készült, 67-ben mutatták be, ebben az évben került sor a zuglói nyilasperre is, de ahogy a film, úgy a per sem eredményezett érdemi változásokat az 1944-es eseményekhez való társadalmi viszonyulást illetően.[100]

Széplaky Gerda a kegyetlenség és a szexualitás összefonódásának kérdéséhez szól hozzá Sade *Szodomá*ja és Zoltán Gábor jelen írásban már többször említett műve, az *Orgia* nyomán, majd az emberi agresszió, illetve a szadizmus eredetét és a kultúrával való kapcsolatát vizsgálja. A kegyetlenség megvalósítója gyakran nem élvezi a tettét, ha igen, akkor sem biztos, hogy szexuális élvezetet él át, de Sade írásaiban a bűn és azon belül a kegyetlenség keltette élvezet és a szexuális élvezet szorosan összetartozik, mutat rá Széplaky. Ezt magam is megfogalmaztam könyvemben: „Sade a határátlépés szellemi és érzéki gyönyörének elválaszthatatlanságáról ír: a *Szodomá*ban és más műveiben a szadizmus akkor is szexuális szadizmus, ha pusztán hatalomban tartásról van szó" (Barcsi 2023. 140). Széplaky főként Freud élet- és halálösztön elmélete alapján közelít az agresszió jelenségéhez. Az agresszió e szerint a halálösztön külvilág felé fordított része, szadizmus esetén az agresszió a szexuális funkcióhoz kapcsolódik. A kultúra az agressziót az Erósz, az élet szolgálatába állítja a felettes én mint lelkiismeret agressziója által. Azonban a felettes én túlságosan nagy elvárásokat ró az emberre, és az egyén vágyik arra,

[100] Erős Ferenc úgy véli, hogy a film „fontos kísérlet volt a hatvanas években a holocaust feldolgozására és a gyászmunka megindítására, de végső soron ugyanúgy kudarc maradt, mint az a szembenézési kísérlet, amelynek kudarcát próbálta ábrázolni" (Erős 2000). György Péter szerint a szereposztás a Kádár-kor esztétikai cinizmusának félreérthetetlen emblémája (a bűnbánatot nem tanúsító Páger szerepeltetése mellett ennek a cinizmusnak a jele, hogy a zsidó Básti Lajos játssza a csendőrkapitányt), így a néző azt gondolhatta, nem kell komolyan venni a filmet (György 2012. 263–264). Zombory és szerzőtársai viszont azon az álláspontonvannak, hogy szó sincs a hatalom és a nép cinkos összekacsintásáról, nem fér kétség Fábri alkotói autonómiájához (Zombory et al 2013. 254), továbbá kiemelik a filmmel kapcsolatban: „Az Utószezon a holokauszt-emlékezet kanonizálódásának és univerzális emblémává válásának egyik fordulópontján érvényes állítást fogalmaz meg az emlékezeti cselekvés morális megítéléséről. Egyfajta »keleti-európai emlékezetpolitikai« kísérletként az (anti)fasizmust állítja a múltra irányuló cselekvés középpontjába. Ez a politika a múlt és a jelen viszonyát nem a megemlékezés vagy az archívum, hanem az analógia és az analízis fogalmaival ragadja meg, a szembenézés pedig nem az intézményesült nyilvánosságban, hanem egyéni lelkiismereti problémaként fogalmazódik meg" (Zombory et al 2013. 256).

hogy ezt megtörje (elpusztítsa a felettes ént mint apát), ami örökös bűntudathoz és így a rossz közérzet kultúrájához vezet. A *Szodoma* vagy az *Orgia* szadistái e szerint megtörték a felettes énük hatalmát, egyszerre engedtek szexuális késztetéseiknek és a halálösztönükből eredeztethető destruktivitásuknak, Bataille Széplaky által említett fogalmát használva azt mondhatjuk, hogy elszabadultak a kultúra által rájuk kényszerített fegyelmezettségtől. Széplaky egy helyen megjegyzi, hogy a *Szodoma* urai aljasabbá vállnak legagresszívabb vadállatnál, ahogy erről már szó esett, az állatok esetében kegyetlenségről vagy éppen aljasságról beszélni nem lehet.

Széplaky az agresszió és a kegyetlenség fogalmát nem különbözteti meg Freudról írva, de implicite benne van a szövegben, hogy az élet szolgálatába állított, kulturálisan elfogadott agresszió nem kegyetlenség. E logika alapján a társadalmi nyugalmat fenntartó hatósági erőszak, vagy a jogtalan támadás során alkalmazott védekező erőszak nem tekinthető kegyetlenségnek, de ezek is a halálösztönből eredeztethetők. Az életet védő erőszakot a halálösztönre visszavezetni azonban meglehetősen problematikusnak tűnik. Széplaky hivatkozik Lorenzre is, aki nem beszél sajátos emberi halálösztönről, szerinte az emberi agresszió az állati agresszióban gyökerezik. Fromm sem fogadja el a halálösztön koncepcióját, és nem gondolja, hogy a szadizmus kizárólag szexuális motivációkra vezethető vissza, továbbá úgy véli, hogy a védekező agresszióval az állatokhoz hasonlóan ösztönösen rendelkezik az ember, a rombolási hajlam, a kegyetlenség viszont nem ösztönszerű, hanem abból ered, hogy az egyén a speciálisan emberi, egzisztenciális szükségleteit romboló módon elégíti ki (Fromm 2001 302–314, Barcsi 2023 99–103).

Érdemes rámutatni, hogy amíg a *Szodoma* fikciós történetének határátlépői a társadalom elitjéhez tartoznak, addig az *Orgia* valóságos eseményen alapuló történetének kegyetlenkedői többnyire a társadalom alsó rétegéből kerülnek ki. Elszabadulásuk a *ressentiment* megnyilvánulásaként is értelmezhető, hiszen megkínzottjaik gyakran hozzájuk képest társadalmi, gazdasági, intellektuális tekintetben magasabb szinten álltak. Olykor ideológiai meggyőződésről sem volt szó, csupán a kegyetlenkedés lehetősége vonzotta a nyilasokhoz csatlakozókat. Az *Orgiá*ban Nagyrenner kényszerből vállal közösséget az őt megalázó nyilasokkal, hogy mentse zsidó származású feleségét és szeretőjét, és amennyire csak lehet, megpróbál kimaradni a kegyetlenségekből, viszont a testvérét, Kisrennert magával ragadja a szadista határátlépések szédülete. Az egykori minorita szerzetest, a reverendában, és Krisztus nevében kínzó és gyilkoló Kun páter alakját is megidézi a regényt, aki már jobban hasonlít a *Szodoma* kéjenc gyilkosaihoz. Gartner Pál pszichiáter a következőket írta Kunról: „Lehet, hogy évtizedek lemondásaiért vett elégtételt rövid életű irgalmatlanságával, kegyetlenségével. Úgy látszik, hogy bizonyos »kultúrák«, bizonyos »elvek« arra is jók, hogy valamiképp ésszerűvé, lehetségessé tegyék a megengedhetetlent" (idézi: Pelle 2015. 83).

III.

Loboczky János Shakespeare két drámája és Krasznahorkai László *Herscht 07769* című regénye nyomán ír a megbomlott rend kegyetlenségéről. Loboczky találóan utal arra, hogy a társadalmi rend megbomlásának időszakában előkerülnek a zsarnokok és a modern manipulátorok, akiknek a fellépése tovább fokozza a rendetlenséget. A *III. Richárd* és a *Macbeth* címszereplői tevékenységükkel minden kétséget kizáróan még nagyobb rendetlenséget és rengeteg szenvedést okoznak, Krasznahorkai regényéből a Bossz alakja említhető ebben a vonatkozásban. III. Richárd a zsarnoki, számítgató ész által irányított kegyetlenség megvalósítója, ahogy a neonáci Bosszra is az alattomos, jól kiszámított kegyetlenség jellemző – mutat rá Loboczky. Krasznahorkai regényében a Bach-rajongó Florian, miután rájön a Bossz hazugságaira, a megbomlott rendet a kegyetlenséggel próbálja helyreállítani, bosszúhadjáratot indít, miközben benne él Bach zenéjében. De vajon a transzcendencián alapuló, a tökéletes szerkezetben kifejeződő bachi rend elérhető újabb gyilkosságok által? Aligha.

Érdemes lenne összevetni témánk szempontjából Krasznahorkai könyvét Anthony Burgess *Gépnarancs* (Burgess 2007) című regényével, itt szintén összekapcsolódik a komolyzene és a kegyetlenség: Alex, a mű főhőse önkiteljesítését a zenében és a kegyetlenségben találja meg. Alexet egy kondicionálási technikával, a Ludovico-eljárással kezelik, ezt követően ugyan már nem lesz képes kegyetlenségre, de a kezelés mellékhatásként a zene iránt fogékonyságát is elveszti.

Az 1962 utolsó napján emberölésért kivégzett Szöllősi György alakja a mai napig része a kulturális emlékezetnek – írja K. Horváth Zsolt –, köszönhetően az ügyét feldolgozó, nagy figyelmet kapott Fejes Endre-regénynek (Fejes 1972), amelyből népszerű tévéfilm készült Szőnyi G. Sándor rendezésében, majd musical-változat is született. Ma is sokan ismerik a szegény munkásfiú történetét, aki úgy ismerkedik lányokkal, hogy külföldi diplomatának adja ki magát, étterembe és szórakozni viszi a kiszemelteket, hamis ígéretekkel szédíti őket.

Mivel a fizetése nagy részét a randevúkra költi, a hétköznapokban igencsak szűkösen él. Gyilkossá azért válik, mert az egyik lány ráébred a csalásra és megalázó módon visszautasítja. A regényben (és a filmben) a fiú nem csupán elkövető, de áldozat is, aki a strukturális kegyetlenségből adódó kilátástalanság és magányosság miatt kényszerül a szerepjátszásra, ami végül kegyetlenségbe torkollik. Fejes regénye a szocialista társadalom kritikáját adja, amelyben az egyszerű, vidékről jött melósnak hazudnia kell, hogy budapesti lányokkal ismerkedhessen.

A valóság azonban összetettebb. Az adott társadalom strukturális kegyetlensége nyilván Szöllősi Györgyre is hatott, brutalitását azonban nem magyarázza. Szöllősi, miután elvágta Sántha Ildikó nyakát és a nő elvérzett, a holttestet meg akarta erőszakolni. Ettől végül elállt, de lemetszette a sértett fejét és odébb dobta. A nyomozás során az is kiderült, hogy korábban kísérletet tett egy másik lány megmérgezésére, a célja az volt, hogy a lány lassú halált haljon. K. Horváth úgy véli, hogy a menstruációs vér tabuja tartotta vissza Szöllősit Sántha Ildikó holttestének megerőszakolásától, és dühében vágta le áldozata fejét. Kérdés marad ugyanakkor, hogy egy olyan ember, akit a gyilkosság miatt kiömlött „tisztátalan" vér egyáltalán nem zavar, miért épp a „tisztátalan" menstruációs vértől riad vissza?

K. Horváth Zsolt nyilvánvalóvá teszi, hogy Szöllősi ügyének említett feldolgozásai nem utalnak a raptív erőszak szándékára, ahogy az autotelikus erőszakra sem (a fogalmakról lásd: Reemtsma 2017. 115–153, illetve Barcsi 2023. 15–19). Egyértelműnek tűnik, hogy Fejes és Szőnyi G. is a társadalom kegyetlenségére kívánnak rámutatni, ezért a brutális Szöllősit kedves, sötétkék ruhás fiúvá változtatják. Hozzátehetjük: mivel a társadalmi problémákra került a fókusz, a történet olvasóinak/nézőinek nem kellett szembesülniük az autotelikus kegyetlenség nyugtalanító jelenségével. A Szöllősi-ügyben valóban ott van – többek között – a hétköznapi inhumanizáció kegyetlensége, az, hogy eszközközként használjuk a másikat céljaink elérése érdekében, a lányok is ezt tették a diplomatának hitt Szöllősivel, akitől izgalmas, külföldi életet reméltek. E szerint Szöllősi a hétköznapi inhumanizáció pusztító hatását mutatja fel cseppet sem hétköznapi tettével. De egy ilyen értelmezés nem veszi kellően figyelembe a holttest megerőszakolásának szándékát, illetve a fej levágását és elhajítását. Ezek a nyugtalanító tettek nem magyarázhatók kizárólag a Szöllősi által átélt nehézségekkel. Beszédes, hogy az ügyét feldolgozó alkotók inkább kihagyták a brutális részleteket. Természetesen, aki követte a pert a hatvanas évek elején, értesült

róla, hogy Szöllősi miként bánt a holttesttel. A legtöbbek reakciója feltehetően a tettes őrültnek nyilvánítása és így a „normális" világból való kizárása volt, azzal együtt, hogy azt kívánták, kapja meg a méltó büntetését. Ezt a társadalmi igényt szolgálta ki a büntetőeljárás, amelyben nem állapították meg Szöllősi beszámíthatatlanságát, ahogy Perry-t, Capote *Hidegvérrel* című tényregényének (Capote 1992) szereplőjét is büntethetőnek nyilvánították. Capote ugyanakkor egyaránt elbeszéli Perry sanyarú gyermek-, illetve fiatalkorát és a farmercsalád meggyilkolásának iszonyatát. A *Hidegvérrel* ezért többet mond a kegyetlenségről, mint a *Jó estét nyár, jó estét szerelem.*

Valastyán Tamás a kegyetlenség általam adott meghatározását elfogadja tanulmányában, de kiegészíti azt más, figyelemre méltó értelmezésekkel. Judith Shklar alapján az alá-fölérendeltségi helyzetben okozott fizikai vagy érzelmi fájdalmat tekinthetjük kegyetlenségnek. Megjegyezhetjük, hogy a strukturális kegyetlenség számos változata esetében nincs ilyen egyértelmű alá-fölé rendeltség, gondoljunk egy adott rend, pl. a digitális kapitalizmus által kívánatosként hirdetett értékek miatti öntárgyiasításra, önkizsákmányolásra. Valastyán Nietzschének az öngyilkosság megakadályozásáról, mint kegyetlenségről megfogalmazott gondolatából kiindulva a lét önmagától történő lefolyásának megakasztását is kegyetlenségnek tekinti.

A kegyetlenség ábrázolásával kapcsolatban is fontos szempontra hívja fel a figyelmünket Valastyán Király Jenőnek az arisztotelészi katarzis-elméletre alapozott meglátását idézve: eszerint a kegyetlenség ábrázolása – a negatívumot negatív minősítéssel ábrázolva – megtisztító hatású lehet, ez valamiféle szellemi szérum, a kultúra öngyógyító tevékenysége. Ez igaz lehet, de csak abban az esetben, ha a kegyetlenséget ábrázoló műben a kegyetlenség „komoly gondolata" jelenik meg, nem a kegyetlenség mint „tréfa". Kierkegaard egyik írásában szembeállítja a halál komoly gondolatát a halállal kapcsolatos tréfával, ekkor a szemlélő önmagát nem gondolja együtt a halállal (Kierkegaard 2001. 272). Ennek nyomán a kegyetlenség mint tréfa esetében az alkotó nem a „mi" kegyetlenségünket ábrázolja, ezáltal nem készteti szembesítésre a befogadót, így megtisztító hatású sem lehet (nem beszélhetünk erről pl. egy akciófilm, vagy éppen Tarantino egyébként magas művészi színvonalú filmjei esetében). Persze, ez a kérdés messzire vezet, részletes tárgyalására ezen a helyen nincs mód.

Borbély Szilárd több fontos művében a kegyetlenség egyfajta világ- és szövegszervező elvként érvényesül – állapítja meg Valastyán Tamás. Borbély művészetében kétségtelenül a kegyetlenség komoly

gondolata jelenik meg. Az elemzett művekben (*Halotti Pompa*, *Egy bűntény mellékszálai*, *Nincstelenek*) egy könyörtelen világ rajzolódik ki, amelyben nincs remény, nincs megváltás, és még a szeretet gesztusai is pusztuláshoz vezetnek. A kikacsákat elpusztító kisgyermek tette a *Nincstelenek*ben ugyan nem tudatos kegyetlenség, de arra utal, hogy az emberi világ szükségszerűen kegyetlen. Borbély az emberi kegyetlenség tudatos és nem tudatos példáiból (a szülei ellen elkövetett brutális rablótámadásból, a kiskacsák elpusztításából) létfilozófiai következtetéseket von le: létünk elviselhetetlen, elfogadhatatlan. Eszünkbe juthat Dosztojevszkij Ivan Karamazovja, aki az emberi kegyetlenség, főként a gyermekekkel szemben elkövetett kegyetlenség példáit sorolja az Aljosával folytatott éttermi beszélgetésen, és inkább „visszaadja a belépőjegyét", nem kér a vallás által hirdetett eljövendő harmónia vigaszából, amikor a tettes összeölelkezik az áldozattal, hiszen vannak olyan tettek, amelyeket nem lehet megbocsátani (Dosztojevszkij 2004. 311).

Kmeczkó Szilárd Határ Győző és Polányi Mihály szövegeit értelmezi a kegyetlenség szempontjából. Az 1970-es években a Nyugat végóráiról, a kultúra hanyatlásának a természettörvények kiszámíthatóságával ismét lejátszódó eseményeiről, a külső és a belső ellenségekről, így a beilleszkedni nem tudó bevándorlókról író Határra feltehetően hatott valamelyest Oswald Spengler történelemfilozófiája, bár erről nem tesz említést Kmeczkó. A hanyatlást Határ szerint nem a kegyetlenség, hanem éppen a Nyugatra jellemző tolerancia, a befogadás, a csontjainkba ivódott kereszténység mozdítja elő. A hanyatlást akkor tudnánk lassítani, ha ridegebbek, szeretetlenebbek lennénk. Míg Határ Győző a kereszténység szerepét inkább problematikusnak tartja, addig a zsidó származású, később katolikus hitre tért Polányi Mihály éppen ellenkezően látja ezt – emeli ki Kmeczkó –, hiszen álláspontja szerint a totalitarizmusok utáni korban a keresztény örökség segítheti hozzá a nyugati embert a hitre való képesség és a racionális észhasználat közti egyensúly megtalálásában.

Mindezzel kapcsolatban csupán annyit jegyeznék meg, hogy Határ történelem- és kultúrafelfogása nyilvánvalóan sok vonatkozásban kritizálható, például a nyugati tolerancia nem annyira a belénk ívódott kereszténységből fakad, mint inkább a felvilágosodás időszakában kezdődő erkölcsi fejlődésből, amelynek (illetve az ehhez kapcsolódó elismerési harcoknak) a következtében az emberi méltóság tisztelete általánosan elismert értékké vált, továbbá a különböző életfelfogások, életmódok is egyre inkább elfogadottá váltak, és a civilizációs törés[101] évei után, a II. világháborút követően ezek a folyamatok egyre inkább megerősödtek. A 2015-ben kibontakozó európai menekültválság kulturális és morális problémáit itt nem tárgyalhatjuk, annyit azonban megjegyezhetünk, hogy éppen magukat a keresztény értékrend és kultúra védelmezőinek mondó politikai erők által javasolt, vagy megvalósított megoldások tanúskodtak ridegségről, szeretetlenségről, ezek gyakran ellentétben álltak a felebaráti szeretet keresztény eszményével.

Néhány éve általános felháborodást keltett Magyarországon, amikor nyilvánosságra került, hogy egy hatvannyolc éves nő brutális módon büntette meg az udvarból kiszökő kutyáját: bálamadzaggal az autója után kötötte, majd – olyan sebességgel hajtva, hogy az állat ne tudjon lépést tartani az autóval – kilométereken keresztül hurcolta. A kutya kínok közt pusztult el (videofelvétel is készült az esetről, amelyet feltöltöttek az egyik közösségi oldalra). A nő ellen büntetőeljárás indult, és mivel voltak, akik megfenyegették őt, hogy a szemet szemért, fogat fogért elv alapján állnak bosszút a tettéért, elmenekült a tanyájáról. Az eset jól mutatja, hogy érzékenyek vagyunk az állatok szenvedésére (valószínűleg még harminc évvel ezelőtt sem lett volna ebből ekkora felháborodás). Ma nyilvánvalóan kegyetlenségnek minősítjük a nő tettét, amelyre egyes állatvédők szintén kegyetlen választ adtak volna. Ez a történet is rámutat az állatvédelem ellentmondásaira. Itt nem volt kérdéses, hogy megvalósult-e a kegyetlenség, de sokszor nem ennyire egyértelmű a helyzet. Tóth I. János tanulmányában az állatok státuszának különböző értelmezéséihez kapcsolja az állatokkal szembeni kegyetlenség problémáját.

Az állatok státuszát a történelem során sokféleképpen értelmezték. Ha a modern fejleményeket érintjük csak, elmondható, hogy mai szemmel meglehetősen problémás volt az az újkori szemlélet, amely az állatokat dolgoknak tekintette, és ezzel fogalmilag kizárta, hogy velük kapcsolatban kegyetlenségről lehessen beszélni. Ahogy Tóth is

[101] Németh Ákos úgy véli, hogy a könyvemben használt civilizációs törés némiképp Európa-centrikus fogalmát érdemes lenne újragondolni, „hiszen a kegyetlenség megítélésében a felvilágosult Nyugat egészen a XX. század közepéig, sőt végső soron az amerikai polgárjogi mozgalom győzelméig kettős mércével mért. A tanzániai születésű Nobel-díjas író, Abdulrazak Gurnah 2023. évi Schiller-beszédében (Deutsches Literaturarchiv, Marbach) úgy fogalmazott, hogy az európaiak által fenntartott gyarmati rendszerek a XIX. század végén mindenütt rendőrállamként működtek, amelyeket faji megkülönböztetésen alapuló rendeletekkel és szükség esetén a nyers erőszak alkalmazásával irányítottak" (Németh 2024. 31). A civilizációs regresszió helyett „valószínűleg sokkal inkább arról lehetett szó, hogy a periférián addig is kontrollálatlanul (vagy alig kontrolláltan) alkalmazott erőszak tört be a centrumba a „nagy háború", illetve az azt követően kialakuló totalitárius ideológiák térhódítása nyomán" (Uo.).

utal rá, jelentős felvilágosodáskori gondolkodók csupán azért ajánlották az állatokkal való jó bánásmódot, mert ez fejleszti az ember erkölcsi karakterét. Jeremy Bentham álláspontja a korban szokatlan volt: e szerint azok az állatok, amelyek képesek az öröm és a fájdalom érzésére, számítanak erkölcsi szempontból, mivel az érzőképesség az erkölcsi figyelembevétel alapja.

A 20. század közepétől egyre több olyan elméleti írás született, illetve mozgalom szerveződött, amely az állatokkal, mint inherens értékkel bíró lényekkel szembeni emberi bánásmód problémáit tematizálta. A mai napig viták vannak ugyanakkor arról, hogy miképpen viszonyuljunk az állatokhoz, mi számít kegyetlenségnek velük szemben. A mérsékelt állatvédők bizonyos feltételek teljesülése mellett, a szenvedés minimalizálására törekedve lehetségesnek tartják az állatok ember általi felhasználását, a radikális állatvédők szerint viszont kegyetlen az, ha másképp kezeljük az állatokat, mint az embereket és szinte minden esetben elfogadhatatlannak tartják az állatoknak szándékosan okozott fájdalmat. Azonban nincs morális konszenzus az erkölcsi vegetarianizmussal kapcsolatban, és persze számos más érvet is fel lehet hozni a radikális állatvédelemmel szemben, Tóth is ezt teszi, ugyanakkor nem kizárt, hogy egyszer eljutunk oda, hogy általánosan kegyetlennek tekintjük majd az állatok elfogyasztását. Mindenesetre egyetérthetünk Tóth I. Jánossal abban, hogy az állatokkal szembeni kegyetlenség értelmezése során kerülnünk kell az antropomorf analógiákat.

Irodalom

Ablonczy Balázs 2024. Az utolsó nyár: Magyarország 1944. Budapest, Jaffa.

Barcsi Tamás 2024a. Gondolatok a kegyetlenségről. Vigilia. 89/9. 785–794.

Barcsi Tamás 2024b. Lehetséges válaszok az emberi méltóság fogalmával kapcsolatos kételyekre. In. Daróczi Enikő – Laczkó, Sándor (szerk.) A kétely. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, 105–115.

Barcsi Tamás 2023. Embertelenség az együttérzés korában: Filozófiai vázlat a kegyetlenségről. Budapest – Máriabesnyő, Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Attraktor.

Barcsi Tamás 2018. A kudarc lehetősége: Kertész Imre műveiről erkölcsfilozófiai szempontból. Partitúra 13/2. 23–68.

Barcsi Tamás 2014. A „Szív" méltósága: Az emberi méltóság és az elismerés problémája Dosztojevszkij műveiben. Partitúra. 9/2. 51–92.

Barcsi Tamás 2013. Az emberi méltóság filozófiája. Budapest, Typotex.

Beecher Stowe, Harriet 2011. Tamás bátya kunyhója. Ford. Benedek Marcell. Budapest, Ciceró Könyvstúdió.

Burgess, Anthony 2007. Gépnarancs. Ford. Gy. Horváth László. Budapest, Európa.

Capote, Truman 1992. Hidegvérrel. Ford. Szíjgyártó László. Budapest, Európa.

Cseres Tibor 2005. Hideg napok. Budapest, Magvető.

Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 2004. A Karamazov testvérek I. Ford. Makai Imre. Pécs, Jelenkor.

Erős Ferenc 2000. A szembenézés kudarca – Fábri Zoltán: Utószezon. Szombat, 2000. 04. 1. https://www.szombat.org/archivum/eros-ferenc-a-szembenezes-kudarca-fabri-zoltan-utoszezon-1352774037 (Letöltés: 2025. január 20.)

Fejes Endre 1972. Jó estét nyár, jó estét szerelem. Budapest, Magvető.

Foucault, Michel 2014. A szexualitás története I.: A tudás akarása. Ford. Ádám Péter. Budapest, Atlantisz.

Fromm, Erich 2001. A rombolás anatómiája. Ford. Dankó Zoltán, Csaba Ferenc. Budapest, Háttér.

Guimarães, Bernardo: Isaura, a rabszolgalány. Ford. Bárczy István. Budapest, Európa.

György Péter 2012. Apám helyett. Budapest, Magvető.

Keen, Suzanne 2007. Empathy and the Novel. New York, Oxford University Press.

Kertész Imre 2002. Sorstalanság. Budapest, Magvető.

Kertész Imre 2001. Jegyzőkönyv. In Kertész Imre: Az angol lobogó: Elbeszélések. Budapest, Magvető.

Kierkegaard, Sören 2001. Egy sírnál. Ford. Csejtei Dezső. In Csejtei Dezső: Filozófiai etűdök a végességre. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.

Kiss Viktor 2021. Kívül/Belül: Egy új politikai logika. Budapest, Napvilág.

Kőbányai János 2015. Az elbeszélhetetlen elbeszélés: Az első világháború – A magyar irodalomban. Budapest, Múlt és Jövő.

Machiavelli, Niccolò 2024. A fejedelem. Ford. Lutter Éva. Budapest, Troubadour Books.

Móricz Zsigmond 1916. Szegény emberek. Nyugat. 2016/24. szám. https://epa.oszk.hu/00000/00022/00212/06477.htm (letöltés: 2025. 02. 23.)

Németh Ákos: Az erőszak alkonya – a kegyetlenség hajnala? BUKSZ. 36/1. 30–34.
Pelle János 2015. A nyilas terror Budán. Valóság. 58/10. 5–87.
Pinker, Steven 2018. Az erőszak alkonya: Hogyan szelídült meg az emberiség? Ford. Gyárfás Vera. Budapest, Typotex.
Polányi Károly 2004. A nagy átalakulás. Korunk gazdasági és politikai gyökerei. Ford. Pap Mária. Budapest, Napvilág Kiadó.
Rab László 2019. Pokorni József kabátja: Nyilasok a háborús áldozatok emlékművén. Mozgó Világ. 45/7–8, 49–64.
Reemtsma, Jan Philipp 2017. Bizalom és erőszak a modern társadalomban. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz.
Sánta Ferenc. 2023. Az ötödik pecsét. Budapest, Trubadúr.
Sereg András 2015. A zuglói nyilasper – egy híres ügy a magyar jogtörténetből. Jogi Fórum. 2015. 04. 24 https://www.jogiforum.hu/cikk/2015/04/24/a-zugloi-nyilasper-egy-hires-ugy-a-magyar-jogtortenetbol/ (Letöltés: 2025. január 20.)
Szabó Miklós 1997. A zuglói nyilasper. Beszélő. 2/9–10. http://beszelo.c3.hu/cikkek/a-zugloi-nyilasper (Letöltés: 2025. január 20.)
Szöllősi Barnabás 2020. A Hideg napok genezise – Ötlettől a filmig. Apertúra. 2020. tél. https://www.apertura.hu/2020/tel/szollosi-a-hideg-napok-genezise-%E2%88%92-otlettol-a-filmig/ (Letöltés: 2025. január 25.)
Turbucz Péter 2024. Az embertelenség konstanciája körvonalakban. Tanulmányok. 55/1. 125–133.
Váradi Róbert 2024. „A pokol a másik ember". Élet és Irodalom 68/3. https://www.es.hu/cikk/2024-01-19/varadi-robert/a-pokol-a-masik-ember.html (Letöltés: 2025. január 10.)
Zoltán Gábor 2016. Orgia. Budapest, Kalligram.
Zombory Máté – Lénárt András – Szász Anna Lujza 2013. Elfeledett szembenézés: Holokauszt és emlékezés Fábri Zoltán Utószezon c. filmjében. BUKSZ. 25/3. 245–256.

A KÖTET SZERKESZTŐI ÉS SZERZŐI

Agora Zsuzsanna egyetemi docens, Pécsi Tudományegyetem Kultúratudományi, Pedagógusképző és Vidékfejlesztési Kar, Pedagógiai és Pszichológiai Tanszék
Balogh László Levente egyetemi docens, Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Politikatudományi és Szociológiai Intézet, Politikatudományi Tanszék
Barcsi Tamás egyetemi docens, tanszékvezető, Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar, Jogbölcseleti és Társadalomelméleti Tanszék; tudományos munkatárs, HUN-REN BTK, Filozófiai Intézet
Bene Adrián adjunktus, Pécsi Tudományegyetem Bölcészet- és Társadalomtudományi Kar, Humán Fejlesztési és Művelődéstudományi Intézet, Művelődéstudományi Tanszék; doktorandusz, Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Doktori Iskola
Csabay István doktorandusz, Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Doktori Iskola
Frivaldszky János egyetemi tanár, tanszékvezető, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Kar, Jogbölcseleti Tanszék
K. Horváth Zsolt egyetemi docens, Budapesti Metropolitan Egyetem, Művészet- és Designelméleti Intézet
Kisantal Tamás egyetemi docens, Pécsi Tudományegyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar, Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, Modern Irodalomtörténeti és Irodalomelméleti Tanszék
Kiss Viktor kutató, Politikatörténeti Intézet
Kmeczkó Szilárd főiskolai docens, tanszékvezető, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Természettudományi Tanszék
Loboczky János főiskolai tanár, Eszterházy Károly Katolikus Egyetem, Társadalomtudományi Intézet, Filozófia Tanszék
Nemes László adjunktus, Semmelweis Egyetem ÁOK, Magatartástudományi Intézet
Olay Csaba egyetemi tanár, intézetigazgató, tanszékvezető, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Filozófia Intézet, Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék
Széplaky Gerda egyetemi docens, Eszterházy Károly Katolikus Egyetem, Képzőművészeti Intézet

Tari Gergely adjunktus, Szegedi Tudományegyetem Szent-Györgyi Albert Orvostudományi Kar, Magatartástudományi Intézet; tudományos munkatárs, HUN-REN BTK, Filozófiai Intézet
Tóth I. János egyetemi docens, Szegedi Tudományegyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar, Filozófia Tanszék
Valastyán Tamás egyetemi docens, intézetigazgató, Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Filozófiai Intézet
Weiss János egyetemi tanár, Pécsi Tudományegyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar, Filozófia, Művészetelméleti és Klasszikus Tanulmányok Intézete, Filozófia Tanszék
Zsidai Ágnes egyetemi docens, Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar, Jog- és Társadalomelméleti Tanszék

TARTALOM

Előszó 5

1. Kegyetlenségértelmezések

Olay Csaba
Megjegyzések a kegyetlenségről és az erőszakról 9

Bene Adrián
A hétköznapi kegyetlenség mint társadalmi patológia 19

Nemes László
Mindannyian kegyetlenek vagyunk (?)
Erény, szituáció, erkölcsi relativizmus 45

Balogh László levente
A sebzés mestersége
Gondolatok a kínzásról 55

Kiss Viktor
Gondolatok a kegyetlenség politikájáról 71

2. Kegyetlenség és történelem

Weiss János
Az erőszak kritikája a reneszánsz korában 85

Csabay István
Együttérzés a kegyetlenség korában?
Halálbüntetés és kényszermunka a XVIII. században 93

Frivaldszky János
Miként csaphatott át az első világháborúért való átszellemült lelkesedés a brutális harctéri kegyetlenkedésekbe? 115

Agora Zsuzsanna
Kollektív narcizmus és kegyetlenség 147

17 K30

Kisantal Tamás
„...Gyors, fürkész tekintet”
Az auschwitzi szelekció gyakorlata és emlékezete 173

Zsidai Ágnes
Jogba oltott kegyetlenség
Ferdinand von Schirach *Der Fall Collini* című művének
hermeneutikai hermeneutikai elemzése 191

Széplaky Gerda
Agresszió és kegyetlenség 223

3. Kegyetlenség – kultúra – etika

Loboczky János
A megbomlott rend kegyetlenségei
Shakespeare: *III. Richárd* és *Macbeth*;
Krasznahorkai: *Herscht 07769* 239

K. Horváth Zsolt
„Különös kegyetlenséggel”
Autotelikus erőszak és vértabu: Szöllősi György pere és
a *Jó estét, nyár, jó estét, szerelem* 249

Valastyán Tamás
„Tizenegy sárga szőszcsomó”
A kegyetlenség megformálódása Borbély Szilárd műveiben 267

Kmeczkó Szilárd
Disszonáns hangok az együttérzés korában
Határ Győző és Polányi Mihály példája 279

Tóth I. János
Az állatokkal szembeni kegyetlenség narratívái 293

Barcsi Tamás
A kegyetlenség mint elméleti probléma 309

A kötet szerkesztői és szerzői 347

X 376255

SZTE Klebelsberg Könyvtár és Levéltár SZEGED 6.

X 376255

9 786151 050057

5 400 Ft

ATTRAKTOR

www.attraktor.hu
attraktor@attraktor.hu